@ketab_n
Follow Me

8.12.2016

عاصمة الثقافة الإسلامية 2016

Kuwait Capital of Islamic Culture 2016

عالم الفكر

مجلة دورية محكّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

العدد 169
يوليو - سبتمبر
2016

- النقد التاريخي
- التداول والتحول .. محاولة في نقد الترجمة التداولية
- سوسيولوجيا الشك .. المعري الشاعر ناقدًا
- نقد النقد .. جدلية النظرية والممارسة
- في خطاب «الهوية» وإشكالياته المصطلحية
- السرقة الشعرية
- إشكالية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان

مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

كويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
.ول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
رج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	6 د.ك
للمؤسسات	12 د.ك

دول الخليج

للأفراد	8 د.ك
للمؤسسات	16 د.ك

الدول العربية

للأفراد	10 دولارات أمريكية
للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	20 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

تصدر أربع مرات في السنة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

المشرف العام

م. علي حسين اليوحة

مستشار التحرير

د. عبدالمالك خلف التميمي

هيئة التحرير

د. مصطفى عباس معرفي
د. بدر رحيم الديحاني
د. سالم عباس خدادة
د. عباس علي المجرن
د. محمد حسين الفيلي

مديرة التحرير

موضي باني المطيري

سكرتيرة التحرير

أقدار علي الخضر

aalam_elfikr@nccal.gov.kw

تم التنضيد والتصحيح اللغوي والتنفيذ بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

دولة الكويت

ISBN:1021- 6863

شارك في هذا العدد

د.أبجي محمد
د. عبدالكريم عنيات
أ. عبدالكريم يحيى الزيباري
د. محمد بوعزة
د. عياد بومرزاق
أ. المختار حسني
د. جبران صالح علي حرمل

169 العدد

قواعد النشر في مجلة «عالم الفكر»

ترحب المجلة بمشاركة الكُتّاب المتخصصين، وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، أو قُدِّم للنشر في وسيلة نشر أخرى، ويجوز للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في مجلة «عالم الفكر»، مع الإشارة إلى ذلك.

2 - ألا يكون مأخوذا من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه.

3 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها في مجلة «عالم الفكر»، خصوصا فيما يتعلق بالتوثيق، بحيث توضع الهوامش في آخر البحث، ويشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين، وتُبيَّن بالتفصيل في قائمة في آخر البحث، وفق تسلسلها، تليها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة هجائيا.

4 - أن تكون الصور والجداول - إن وجدت في البحث - واضحة وموثقة.

5 - أن يتراوح عدد كلمات البحث أو الدراسة ما بين 8 آلاف و16 ألف كلمة.

6 - تُقبَل المواد المُقدَّمة للنشر - مطبوعة ومصححة - على أقراص مدمجة أو بالبريد الإلكتروني، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نُشِرت أو لم تُنشَر.

7 - تخضع المواد المُقدَّمة للتحكيم العلمي على نحو سري.

8 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات عليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

9 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات المنشورة، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن راي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي: 13100 - دولة الكويت
البريد الالكتروني: aalam_elfikr@nccal.gov.kw

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

المحتــوى

النقد التاريخي .. خطواته المنهجية والقضايا التاريخية المهيكلة له 7
د.أبجي محمد ....

التداول والتحول .. محاولة في نقد الترجمة التداولية 57
د. عبدالكريم عنيات ....

سوسيولوجيا الشك .. المعري الشاعر ناقدًا 79
أ. عبدالكريم يحيى الزيباري ....

نقد النقد .. جدلية النظرية والممارسة 123
د. محمد بوعزة ....

في خطاب «الهوية» وإشكالياته المصطلحية 151
د. عياد بومرزاق ....

السرقة الشعرية 195
أ. المختار حسني ....

إشكالية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان 237
د. جبران صالح علي حرمل ....

تقديم

يتناول البحث الأول في هذا العدد موضوع النقد التاريخي، يثير فيه الكاتب إشكالية الكتابة التاريخية ومنهجيتها، ويتوقف أساسا عند الوثيقة، والظروف التي تحيط بطريقة التعامل معها، ومدى صدقيتها، ويضع أمام الباحثين منهجية في التعامل مع الحدث التاريخي ووثائقه، وينتقد الكتابة التاريخية التي لا تدقق وتتحرى حقيقة مصادر الأحداث التاريخية. ويطرح البحث الثالث مسألة الشك لدى الشعراء، ويحدد المعرّي نموذجا لتلك المسألة... ويعتقد الباحث هنا أن الشك هو الطريق إلى حقيقة ومصداقية النص الشعري، وأن شعر المعرّي يثير الشكوك في القضايا التي تطرق إليها.

أما موضوع نقد النقد بين النظرية والممارسة فإن القضية الأساسية التي يثيرها هذا البحث هي عدم أخذ النقد على أنه الصحيح والصادق، بل إن ذلك النقد في حاجة إلى نقد، وذكر الباحث كتاب محمد مندور حول النقد نموذجا لما يطرحه حول هذه المسألة بأنه لا بد من نقد النقد.

ويأتي بعد ذلك بحث إشكالية مصطلح الهوية، ونعلم أن هناك في ثقافتنا مشكلة حول المصطلحات ومفهومها، وهنا يركز الباحث عليها، ويدعو إلى الاهتمام بها، مع تركيزه على الجانب اللغوي وما أوردته المعاجم بشأنها، وهو ما لا يعني اللغويين فقط.

وينقلنا البحث التالي إلى مسألة أخرى تتعلق بالنقد، وهي السرقة الشعرية، وهي جزء من ظاهرة السرقات الأدبية التي تنتشر عادة في المجتمعات النامية والمتخلفة التي تغيب فيها ظاهرة النقد، والنقد هو الرئة التي يتنفس منها الفكر.

أما البحث الأخير فهو حول إشكالية التدخل الدولي والإنساني لحماية حقوق الإنسان أينما كان، ويتخطى ذلك التدخل حدود الدول، وتعترضه اعتبارات قانونية وسيادية، لا بل يوصف أحيانا بالمؤامرة السياسية تحت مظلة الجانب الإنساني...

هذه هي أبحاث ومحتويات عدد صيف 2016، وهي ساخنة كسخونة هذا الصيف في منطقتنا.

ختاما، نود أن نوجه عناية القارئ الكريم إلى أنه، اعتبارا من هذا العدد، سيتم تغيير ترقيم مجلة «عالم الفكر»، من مجلدات إلى أعداد، وأننا بصدد إعداد كشاف نعرض فيه العناوين التي نشرتها المجلة منذ بداية صدورها إلى وقتنا الحالي، لنسهِّل عليه متابعة أسماء الموضوعات والأبحاث التي سبق نشرها، وسيكون شهر أكتوبر من كل عام موعدا لعرض هذا الكشاف... نسأل الله أن نوفق دائما لتقديم كل ما يفيد القارئ العربي، ويعينه على البحث والمتابعة، وكل عام والجميع بخير!

هيئة التحرير

النقد التاريخي

خطواته المنهجية والقضايا التاريخية المميكلة له

د.أبجي محمد*

ارتبط منهج النقد التاريخي في الكتابة التاريخية بالعلوم الدينية، واستُخدم منهج المحدثين في توثيق الحديث بالارتكاز على الإسناد القائم على الجرح والتعديل، وكان الهدف هو التمييز بين الأخبار الصحيحة والزائفة، خاصة الأخبار الصادرة عن الرسول؛ لكونها أساس إصدار حكم ديني/ شرعي.

وساهمت الصراعات السياسية والمذهبية التي عرفتها الدولة الإسلامية، خلال القرن الثاني الهجري، في وصول هذا المنهج إلى مستوى من النضج، حيث كان كل طرف يستند على شواهد لإثبات ادعاءاته، فشكلت تلك الشواهد مادة خام للمؤرخين لتطوير هذا المنهج.

وقد طرأت طفرة نوعية في منهج النقد التاريخي في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية على يد ابن خلدون (ت 808 هـ) الذي رفض الإسناد وربط منهج الكتابة التاريخية بطبائع العمران والعلم بقواعد السياسة والطبائع وعوائد البشر وأنشطتهم، وأفكارهم ومذاهبهم، وبالتالي جعل العمران البشري مقياسا لتمحيص الأخبار والروايات.

* جامعة محمد الخامس، كلية علوم التربية، الرباط - المملكة المغربية.

أما في الفكر التاريخي الأوروبي فقد عرف منهج النقد التاريخي طفرات نوعية ضمن الفكر التاريخي الأوروبي، ويمكن إجمال هذه الطفرات النوعية في ثلاث محطات؛ أولاها بدأت مع عصر النهضة. والثانية مع المدرسة الوضعانية. والأخيرة مع مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد.

بالنسبة إلى الأولى؛ فقد أرسى مؤرخو النهضة علم نقد الوثائق الذي يبين الصحيح من تلك الوثائق والمدلس منها، ودراسة الحبر واللغة والكرونولوجيا والعبارات المستعملة في تلك الوثائق[1]. وكان ذلك أولى الخطوات المهمة التي خطها علم التاريخ علما بالمعنى الحديث، والتي جاءت أساسا من تلك الفئة من الرهبان البندكتيين المعروفين باسم رجال القديس سانت مور، وهم الذين نشطوا في الدور الأول من مراحل النقد التاريخي في تجميع مصادر التاريخ الفرنسي، وجاء سبقهم في المدرسة الناقدة لأنهم امتازوا بعدم تمجيد مدينة معينة أو إقليم أو أسرة... وكان رائد هؤلاء العلماء المؤرخين حنا مابيلون (1707 - 1632) Mabillon صاحب كتاب De re diplomatica الذي وضع مع Luc D'achery أسس علم الوثائق السياسية، أو الطريقة الناقدة للتحقق من صحة الوثائق. وقد اقتصر معظم جهد الرهبان البندكتيين على النقد الخارجي، أي فحص مدى صحة الوثيقة وأصالتها وعدم تزويرها، وكانوا يعتبرون أن المادة التي يحتويها أي مصدر أصلي كأنها حقيقة مسلم بها غير قابلة للطعن[2]. كما أن المؤرخ الإنسي لا يتعامل إلا مع الآثار التي خلفها الإنسان الواعي العاقل، أما الآثار التي لا تحمل كتابة، وليس فيها أي تعبير عن مقاصد الإنسان، فلم يكن يعيرها أهمية وينظر إليها، كما أن انخراطه في الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت جعله يسقط في مهاوي الجدل الديني العقيم، وأصبح همه منصبا على البحث في الماضي عن الحجج لمقارعة الخصوم[3].

أما بالنسبة إلى المدرسة الوضعانية فقد كانت من المدارس التاريخية التي وضعت أهم أسس النقد التاريخي، وقد عُرِضت أهم مبادئها من طرف G.Monod وG.Fagniez وغيرهما... وقد اكتملت هذه المبادئ في كتاب «introduction aux études historiques» لـ V.Langois - CH وCH. Seignobos، وانصب اهتمام هذه المدرسة على الارتقاء بالتاريخ إلى مصاف العلوم الدقيقة، والوصول إلى الموضوعية المطلقة في علم التاريخ[4]. ووضعوا ضوابط صارمة لتحقيق ذلك، وتتمثل أهم أفكار هذه المدرسة في:

- إعطاء المؤرخ الوضعاني أهمية بالغة للوثيقة المكتوبة.
- التاريخ في نظر المؤرخ الوضعاني هو علم؛ لذا يعتمد في كتابته لغة سليمة لا غير، واعتماد المحسنات البديعية في نظره بمنزلة الانحراف والضلالة.
- يسعى المؤرخ الوضعاني إلى أن تكون روايته للأحداث رواية «موضوعية» لا نجد فيها بصمات المؤرخ بما في ذلك بصمته اللغوية.
- الحدث التاريخي بالنسبة إلى المؤرخ الوضعاني كالتجربة التي يمارسها عالم الطبيعيات في مخبره، لذلك يحرص المؤرخ الوضعاني على استخدام الأرشيف، ويحرص أكثر على إثبات صحة الأحداث بالوسائل النقدية التي أرساها علماء مثل مؤرخي جمعية سان مور في فرنسا، ووضعوا أربع مراحل لإنجاز العمل النقدي: تجميع الوثائق، ونقدها، وضبط الأحداث، وتنظيم الأحداث ضمن سياق سردي كرنولوجي.

- بما أن الدراسة التاريخية ليست أدبا وإنما علم، فعلى المؤرخ أن يدرج في دراسته قائمة المصادر التي استعملها، ويضع في أسفل كل صفحة الملاحظات والهوامش التي تمكن القارئ من التثبت من حسن استعمال المؤرخ للأرشيف.

- اعتماد نوعين من النقد في نقد الوثائق: نقد خارجي لإثبات صحة الوثائق وتاريخها الدقيق وصاحبها وأصلها، ونقد داخلي لإثبات مصداقية مضمون الوثيقة.

- على المؤرخ أن يتجرد عند انكبابه على كتابة التاريخ من انتماءاته السياسية والثقافية والدينية والقومية، وعليه أن يترك جانبا مشاعره وعواطفه، ويحاول أن يفهم ويفسر، وألا يطلق أي حكم قيمي كأن يمدح أو ينوه أو يندد أو يتأسف.

- ألا يهمل المؤرخ أي وثيقة عن قصد؛ لأن محتواها لا يتماشى ونتائج حددها مسبقا.

- المؤرخ الوضعاني يرفض أشد الرفض أي تنظير أو نحث للمفاهيم المجردة.

- استنكار المؤرخ الوضعاني لجوء المؤرخ للحدس.

وفي بداية العشرينيات ظهرت مدرسة الحوليات التي يعتبر التاريخ الجديد امتدادا لها، فرفضت العديد من المبادئ التي جاءت بها الوضعانية، فأهملت الحدث وركزت على المدة الطويلة، واهتمت بالأنشطة الاقتصادية، والتنظيمات الاجتماعية، وعلم النفس الاجتماعي، والدفع بتقريب التاريخ من العلوم الإنسانية الأخرى[5]، وساد فهم جديد للبحث التاريخي شكّل شبه قطيعة مع المدارس التاريخية الأخرى، خصوصا مع المدرسة المنهجية، واختفى معها التاريخ التقليدي الذي يهتم بصورة خاصة بالأفراد وبالفئات العليا من المجتمع، وبنخبه (الملوك ورجال الدولة، وقادة الثورات)، وبالوقائع (الحروب والثورات)، وبالمؤسسات التي تهيمن عليها النخب السياسية والاقتصادية والدينية، فعلى عكس ذلك برز التاريخ الاجتماعي الذي يهتم بالكتل التي ظلت على هامش السلطة، ونقلت الحوليات الاهتمام بدراسة الأحداث السياسية إلى دراسة النواحي الاقتصادية والاجتماعية[6]. وتتمثل الأفكار التي جاءت بها هذه المدرسة في ما يخص منهج النقد التاريخي في ما يلي:

- تاريخ إشكالي من دون أن يكون آليا؛ حيث أصبحت رغبة الحوليات في الايضاح قوية أكثر من أي وقت مضى في طرح المشكلات التاريخية بكتابة تاريخ إشكالي لا تاريخ آلي[7].

- مهمة المؤرخ ليست البحث عن الموضوعية فقط، بل الأهم هو شخصية المؤرخ، لأن ما يميز مؤرخا عن آخر ليس اكتشاف المصادر التاريخية الجديدة، وإنما ما يطرحه المؤرخ من أسئلة وجيهة على تلك المصادر(l'Histoire - Problème).

- التاريخ مدعوا حتما إلى أن يشمل ما هو غير مكتوب، مثل علم الآثار وعلم الأيقونات.

- مرافقة التصور الجديد للوثيقة بمنهج جديد لنقدها، وفي هذا يشير جاك لوغوف: «إن النقد التقليدي للنصوص الموضوعة يبقى غير مجد... يجب تفكيك بنية الوثيقة للتعرف على ظروف إنتاجها»[8].

- الشراكة الدائمة والتعاون الوثيق بين مختلف العلوم.

هذا التطور التاريخي الذي قطعه منهج النقد التاريخي يفسر مدى أهميته في علم التاريخ، وكذلك دوره في الدراسات التاريخية التي تبحث لنفسها عن المصداقية والعلمية، لذا فمساهمتنا هذه تكتسي أهميتها في استعراض أهم الخطوات المنهجية النقدية التي يستند اليها المؤرخ - اليوم - في دراسة الشواهد التاريخية، بهدف الوصول إلى أقواها صدقية، مع توضيح علاقتها بأبعاد التاريخ (الزمن، والمجال، والمجتمع)، وبمنهج المؤرخ (التعريف بالأحداث، وتفسيرها وتركيبها)، ثم بالقضايا التاريخية المرتبطة بمنهج النقد التاريخي، والمتمثلة في الحدث التاريخي والوثيقة التاريخية والحقيقة التاريخية، والعلوم المساعدة للتاريخ، وتتمثل مباحث هذه الدراسة في:

المبحث الأول: منهج النقد التاريخي.

المبحث الثاني: النقد التاريخي وأبعاد التاريخ ومنهج المؤرخ.

المبحث الثالث: قضايا تاريخية مرتبطة بالنقد التاريخي.

المبحث الأول: منهج النقد التاريخي

يتناول هذا المبحث مكونات منهج النقد التاريخي لدى المؤرخ، والإجراءات والخطوات الفكرية والمنهجية التي يتبعها في ذلك.

1 - النقد الخارجي

يوجه النقد الخارجي أو النقد الظاهري مجموعة من التساؤلات إلى الوثيقة: هل الوثيقة بين أيدينا أصلية؟، أم نسخة منها، وإذا كانت عبارة عن نسخة، فهل هذه النسخة مطابقة للأصل؟، وهل ظلت على ما كانت عليه في أثناء تأليفها ولم تتدهور حالتها؟، أم تغيرت ولم يجتزئ جزء منها؟، أم تعرضت لتشويه غير مقصود؟[9]. ويمكن إجمال خطوات النقد الخارجي في ما يلي:

1 - 1 - نقد الأصالة

الأصالة في اللغة مرادف «الصدق»، وقد وظف المؤرخون مفهوم «صك أصلي» أو «وثيقة أصلية» بمعناه التقني، الذي استُقي من المجال القضائي، وميزوا فيه بين نقد المصادر الأرشيفية والمصادر الأدبية[10].

أُسس نقد المصادر على دراسة دقيقة للخصائص الداخلية والخارجية للوثيقة، وتجرى هذه الدراسات بالاستعانة بالعلوم المساعدة للتاريخ، وبمقارنة مع الوثائق المشابهة التي ثبت أصالتها[11]، فعلى مستوى الخصائص الخارجية يتم فحص المادة (الحامل لمحتوى الوثيقة) والحبر، وشكل الكتابة، وعلامات المصادقة (التوقيعات، والأختام، وقائمة الشهود)[12]. ونتساءل حول ما إذا كانت هذه الخصائص الخارجية مطابقة لمعايير ونماذج وعادات المرحلة التاريخية، وفي حال عدم المطابقة لها ينبغي على المؤرخ أن يتخذ احتياطات خاصة.

أما الخصائص الداخلية فتركز على الدراسة الدقيقة للشكل (schéma) والصيغة (formule)، خاصة في ما يتعلق بالوثائق الرسمية، بمراقبة وتمحيص الاستهلال والصيغ المستعملة، والتأكد من مدى استجابتها للمعايير المعتادة في الوثائق الصادرة عن السلطة نفسها، أو الجهة نفسها خلال الحقبة ذاتها[13]، كما نحلل اللغة من

جميع جوانبها، ونتأكد من أن المحتوى لا يَعْرِض أي خطأ، أو مفارقات تاريخية «anachronismes» (موقعة الأحداث، وضبط الأفكار، وذكر المؤسسات وتسمية الشخصيات في الوثائق) واستخراج الاقتباسات التي تمت من وثائق أخرى[14].

وفي الأخير نفحص الوسط الذي حُفِظت فيه الوثيقة، والذي دونت فيه للتأكد من أن هذه الأوساط لا تميل إلى التزوير، ثم العمل على معرفة الغرض أو الهدف من تحرير الوثيقة والجهات التي أرسلت إليها - إن وجدت - للتأكد من مدى وجود فرضيات للتزوير أو الاحتيال[15].

هذا الفحص المزدوج للخصائص الخارجية والداخلية للوثيقة يمكن أن يضعنا أمام ثلاث نتائج [16]:

- **أولا:** إذا كان النقد إيجابيا في جميع النواحي لهذه الوثيقة فإنها صحيحة، أي «أصيلة»، وبتعبير آخر الوثيقة دقيقة، ولم تتعرض للتزوير، وجرى تحريرها من كاتبها أو بأمر منه.

- **ثانيا:** إذا كانت الوثيقة غير صحيحة، في جانب من الجوانب، فيمكن أيضا الوثوق بها، وهي أصلية، شريطة أن يُفسَّر الوضع الشاذ (الأخطاء الواردة في الوثيقة) بجهل الناسخ أو إهماله، أو عدم موضعة أحداث في زمن وقوعها. أو حين تكون الوثيقة عبارة عن نسخة من الوثيقة الأصلية؛ حيث يؤدي فحص خصائصها الخارجية إلى نتائج سلبية.

- **ثالثا:** إذا كانت الوثيقة تتضمن أخطاء فادحة (fautes grossières) فهي خاطئة، أي أنه لا يمكن الوثوق بها، إذ يمكن أن تكون خاطئة على مستوى المادة (الحامل)، أو الصيغة، أو هما معا؛ ففي الحالة التي تكون المادة، أي الحامل، خاطئة فعادة ما يجري تأليف الوثيقة لتحل محل وثيقة تم إحراقها، وهنا فهي خاطئة على مستوى الخصائص الخارجية لكن مضمونها قد يكون صحيحا بنسبة من النسب، وفي الحالة التي تكون الصيغة خاطئة فإن الوثيقة تسعى إلى الخداع، وقد تكون معه المادة خاطئة، وقد تكون صحيحة. وأحيانا نجد حالات تكون المادة صحيحة والمضمون غير صحيح، عندما يجري تحرير وثيقة من طرف موظف رسمي خلال فترة تاريخية يسعى من خلالها إلى أهداف معينة، في هذه الحالة فإن هذا التزوير يحتوي على بعض من الحقيقة.

1 - 2 - نقد المصدر

- نقد مصدر الوثيقة يعني التساؤل من أين أتت؟، ومَنْ مؤلفها، وما تاريخها؟ فالوثيقة التي لا يُعرف شيء عن مؤلفها وتاريخها ومكان كتابتها ومصدرها هي وثيقة لا تفيد شيئا، فإذا كانت الوثائق الحديثة تحمل إشارات عن مصدرها فإن الوثائق القديمة لا يعرف مكان صدورها بالدقة، ومع ذلك ينبغي الحذر؛ فالإشارات التي توضح مصدر الوثيقة، حتى أشدها صراحة، لا تكفي بنفسها أبدا، إنها مجرد دعاوى، فمنها ما يوضع على مؤلفات تافهة لرفع قيمتها، أو على مؤلفات عظيمة لتمجيد شخص ما، أو من أجل خداع الأجيال المقبلة[17].

ويبحث نقد المصدر عن جواب للأسئلة التالية[18].

- مَنْ مؤلف الوثيقة؟ أي التعريف بالمؤلف.

- متى؟ أي تاريخ تأليف الوثيقة.

- أين؟ مكان تأليف الوثيقة.
- كيف؟ الشكل الذي كانت عليه الوثيقة.
- ما المسار الذي سلكته الوثيقة للوصول إلينا؟ من خلال دراسة الآثار المحتملة التي خلفتها لنا الوثيقة.

● **مؤلف الوثيقة:** فبالنسبة إلى معرفة مؤلف الوثيقة التاريخية (الأصل التاريخي) وشخصيته مسألة مهمة؛ لأن قيمة المعلومات التي توردها الوثيقة ترتبط كل الارتباط بشخصية الكاتب، ومدى فهمه الحوادث وكل الظروف التي تحيط به على العموم. فالمعلومات التي يدونها الأمير أو الحاكم أو الوزير أو الجندي أو الأستاذ أو الفلاح... تختلف وتتفاوت قيمتها وفق حالة كل منهم. ومؤلف الوثيقة، سواء كان شاهد عيان أو اعتمد على غيره من شهود العيان أو الرواة، يعد الواسطة التي يصل المؤرخ عن طريقها إلى الوقائع التاريخية، فإذا كان الكاتب ثقة وعدلا بعيدا عن الأهواء بقدر المستطاع، كانت معلوماته أقرب إلى الصحة بصفة عامة والعكس صحيح. وعلى ذلك تتضح أهمية البحث لمعرفة أكبر قسط ممكن من المعلومات عن كاتب الأصل التاريخي أو الوثيقة التاريخية [19].

إن معرفة الكاتب الحقيقي للوثيقة التاريخية ليست أمرا ميسرا، إذ تحتاج إلى بحث دقيق نظرا إلى عدة عوائق قد تعترض ذلك؛ أبرزها أن عددا من الوثائق لا تحمل اسم صاحبها، خاصة الوثائق الرسمية، أو جرى تأليفها من طرف أكثر من مؤلف، أو تحمل أسماء مستعارة لدواعي الحذر[20]، أو الخوف من السجن، أو يستخدمها بعض الكُتّاب رغبة في الشهرة؛ لأن استعمال أسمائهم الحقيقية قد يحمل مخاطر، فيه بعدم إمكان معرفتهم، كما قد تعترض الباحث في التاريخ، خلال البحث عن معرفة صاحب الوثيقة، تعدد الشخصيات التي تحمل اسم الكاتب نفسه، وفي الفترة الزمنية ذاتها، أو كاتبا يستخدم فقط نسبه، مما يسهل إقحام أعضاء من عائلته، أو أن بعض الشخصيات يغيرون أسماءهم قيد حياتهم، أو يوقعون كتبهم باستخدام أحرف اسمه نفسها، لكن بتغيير ترتيبها «anagrame»، وهناك بعض كبار الشخصيات التي تعهد إلى سكرتاريتها بالتوقيع والتدوين مكانهم[21].

ومهما يكن فإنه كثيرا ما يجد المؤرخ نفسه مضطرا إلى استخدام وثائق كتبها أشخاص لا يعرف عنهم شيئا، أو تكون المعلومات المتوافرة عنهم قليلة نسبيا، وإن مئات قواميس الإعلام ودوائر المعارف الموجودة أمامه لا تفيد، نظرا إلى أن اسم المؤلف غير معروف، وحتى لو كان معروفا، فإنه غير مدون في تلك الكتب. وعلى هذا فعلى المؤرخ أن يعتمد على الوثيقة نفسها ليتعلم شيئا عن شخصية كاتبها. ولا شك في أن وثيقة واحدة موجزة قد تعلمه كثيرا مما لم يعلم عن مؤلفها إذا سأل الأسئلة الصحيحة. غير أنه من الجائز، بالطبع، أن تحتوي هذه الوثيقة على تفاصيل واضحة عن حياة المؤلف، وحتى حين تكون الوثيقة خالية من استعمال ضمير المتكلم، فإننا يمكن أن نتعلم منها كثيرا عن أساليب المؤلف الفكرية في البحث، وعن سلوكه الشخصي[22].

● **زمن تدوين الوثيقة:** إن معرفة الزمن الذي دونت فيه الوثيقة التاريخية مهمة من ناحية النقد، فقد يكون الأصل صحيحا غير مزيف، وقد يكون صاحبه من الأشخاص الذين يتحرون الصدق والبعد عن الهوى، ومع ذلك فقد ينقص من قيمته التاريخية بعدُ الزمن بين وقوع الحادث ورؤيته، وبين تدوين أخباره، فالذاكرة

تخون الإنسان، وكلما بعد عهد الكاتب عن زمن وقوع الحادث تعرض لأن يفوته قليل أو كثير من التفاصيل الخاصة، مهما كانت رغبة الصدق قوية، ومهما حاول استرجاع وقائع الماضي. فإذا لم يحدد الكاتب التاريخ الذي دون فيه ما كتبه فكيف يستطيع الباحث أن يحدد ذلك، ولو على وجه التقريب؟(23).

وتعتبر الأبحاث الكرنولوجية ضرورية لتحديد أو تحقيق تواريخ الوثائق القديمة، فاختلاف الأنظمة الكرنولوجية (لتقويم الميلادي، والتقويم الهجري، والسنة الطوارقية، والتقويم بواسطة عصور حكم الملوك)، واختلاف نماذج الزمن (نموذج النويل style de Noel الذي تبدأ فيه السنة في 25 ديسمبر، ونموذج عيد البشارة style de Annonciation الذي تبدأ فيه السنة في 25 مارس، ونموذج عيد الفصح style de Pâques الذي يبدأ في تواريخ مختلفة ما بين 22 مارس كتاريخ أدنى و25 أبريل كتاريخ أقصى)، يضعنا أمام مشكلة اختلاف في طول زمن السنوات؛ مما يفرض تحويل التواريخ المعبر عنها بنماذج وأنظمة مختلفة إلى التاريخ الروماني الذي يبدأ بفاتح يناير (24). إن دراسة علم «حساب التواريخ» يُبَسط للمؤرخ مسألة قياس الزمن وضبطه، فعالم حساب التواريخ يشرح التقاويم العديدة التي كانت مستعملة في أماكن مختلفة، وفي أزمان مختلفة، ويجعل بمقدورنا أن نحول التواريخ من تقويم إلى آخر (25).

كما ينبغي على المؤرخ أن يسعى إلى نقد العناصر الكرنولوجية المذكورة في الوثيقة بفحص انسجامها، وتعيين المحددات فيما بينها، وإذا كان ضروريا إتمام تحليل النص المدروس وإقامة العلاقات مع الوثائق الأخرى(26).

وبالنسبة إلى الوثائق المؤرخة فينبغي فحص التاريخ الذي قدم أنه كتبت فيها، من خلال فحص الخط، وفي حال الخطأ في التاريخ فعلى المؤرخ الاستعانة ببعض المعطيات الخارجية، كنوع الورق والرموز والحبر، وكذا المعطيات الداخلية، مثل إشارة المؤلف إلى بعض الشخصيات المعروفة أو الأحداث المؤرخة، وخصائص اللغة...(27).

وإذا كانت الوثيقة أصلية ولها معايير قيمة على مستوى الكتابة ومكونات الحبر والألوان المستعملة في التزيين وجودة الورق أو الرق وطبيعة وأصل الورق؛ لتحديد علاماته المائية وأبعاد ومكونات المخطوط، وعدد الأسطر وفراغاتها، وعرض الهامش والأعمدة، وتنفيذ الديكور وتزيين الروابط، وتصنيف وتراصف الحفريات بالنسبة إلى ورق البردي، فإن ذلك يُمَكّن المؤرخ من موقعة الوثائق بواسطة هامش من الشك في نصف قرن تقريبا (28).

● **تعيين مكان تدوين الوثيقة:** ثم يواجه الباحث في التاريخ مسألة تعيين المكان الذي دُون فيه الأصل التاريخي، وينبغي عليه أن يبذل وسعه لكي يعرف مكان تدوينه، فهل دون شاهد العيان أخبار الحوادث في مكان حدوثها أم في مكان بعيد عنها؟ وهل أخذ معلوماته عن أشخاص شهدوا الحوادث بأنفسهم؟ وأين كان ذلك؟ وهل كان التدوين في مكان يجعل كاتب الأصل التاريخي قادرا على تصوير الوقائع تصويرا صحيحا، أم أن التدوين حدث في مكان بعيد، واعتمد على الذاكرة والخيال في سرد الوقائع؟(29).

كما يجب على المؤرخ موقعة الأحداث، وتحديد أسماء الأماكن المذكورة في النص، ويحدد تلك الأماكن في الوقت الحاضر، ويرى مدى تطابقها مع المواقع الجغرافية القديمة؛ ذلك أن الأسماء القديمة تختفي أو تبدل من قبل السلطات، بتوظيف القواميس القديمة التاريخية والجغرافية والفهارس والخرائط الطبوغرافية لتحديد المكان بالضبط، وربط الاتصال بالإطار الجغرافي، وبعث المناظر الطبيعية للزمن الماضي من أجل فهم أفضل للأحداث التي وقعت في ذلك المكان، فبعض الجوانب السياسية والعسكرية والدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية تصبح أكثر وضوحا بفضل هذه المواجهة للتاريخ بالمناظر الطبيعية [30].

ويعتبر R. Marichal أن: «تحديد المكان الأصلي أكثر أهمية بالنسبة إلى النصوص السردية (الروائية)، مقارنة بالنصوص التاريخية المقرونة دائما بإطار الحياة السياسية والاجتماعية؛ نطاق معلومات الكاتب هو في حد ذاته معطيات إيجابية عن علاقات الوسط الذي ينتمي إليه، وعن الصورة التي تحدد وضعه مع محيطه» [31].

1 - 3 - نقد التصحيح Critique de restitution

يكون الشروع في نقد التصحيح عندما لا نمتلك الأصل [32]، وعند أي وثيقة مكتوبة لا نعرفها إلا عن طريق نسخة أو عدة نسخ مكتوبة بخط اليد أو مطبوعة، هذه النسخ تقوم بالضرورة مقام الوثيقة الأصلية، وهذه الوضعية تتكرر أكثر مع النصوص السردية والأدبية، وبطريقة تقريبا عامة بالنسبة إلى الوثائق، في هذه الحالة يمكن للنسخة أن تكون مستوعِبة للوثيقة الأصلية إذا استطعنا أن نثبت أن النص المعاد إنتاجه اسْتُنْسِخَ ونُقِلَ النص الأصلي بأمانة، وهذا على المستوى النظري أمر جد سهل، لكن على المستوى التطبيقي فمن غير المألوف أن نسخة تتوافق في جميع النقط بالنموذج المعاد إنتاجه[33]؛ فقبل استخدام الوثيقة يجب أولا أن نعرف هل نص هذه الوثيقة «صحيح»، أي يتفق قدر الإمكان مع نسخة المؤلف التي كتبها بخطه؟ فإن كان النص سقيما فيجب تصحيحه [34]، وتحسينه بإزالة تشوهاته، وحتى لو توافر للمؤرخ طبعة سبق أن عرضت على النقد فإنه يجب أن يفحص النصوص المهمة التي لها علاقة بأطروحته، وهي مناسبة ليكتشف جديدا [35].

فنَقْدُ التصحيح «Emendatio» يسعى إلى استرجاع واستعادة أفضل نسخة ممكنة للنص الأصلي، وعادة ما نصادف في أثناء هذه العملية الحالتين التاليتين:

أ - حالة الأصل المفقود وتوافرنا على نسخة واحدة فقط، وفي هذه الحالة لا بد من أخذ الحيطة، لأنه من المحتمل مبدئيا أن تكون النسخة تحتوي على أغلاط وتحريفات، إما أنها عرضية ناجمة عن سوء السماع والإملاء من النساخ، وإما عن سوء الفهم، حيث يتخيل للنُساخ أن هناك أخطاء فيعمدون إلى تصحيحها، والأخطاء الناجمة عن سوء الإدراك غالبا ما يكون من الصعب تصحيحها بل، وحتى اكتشافها، لكن أغلب الأغلاط العرضية يمكن حرزه إذا ما عرف المرء الأشكال المعتادة للأخطاء التي نصادفها في مثل هذه الحالة[36].

وقد صنف أستاذ التاريخ في جامعة لييج (Liège) بول هارسين (1902-1983) Paul Harsin الأخطاء والتغييرات والتشويهات التي تلحق بنسخة ما عن طريق الناسخ إلى ثلاثة أصناف:

- **الأخطاء العرضية Les fautes accidentelle:** يرتكب الناسخ هذا النوع من الأخطاء من دون وعي، وأسبابها عديدة مثل غياب الانتباه، والتعب، والعجلة والتسرع، وصعوبة القراءة، وسوء شكل الكتابة...[37]. ويتمظهر هذا النوع من الأخطاء في القفزات (sautes)، والحذف والخلط بين الحروف والكلمات، وأخطاء الطبع (مثلا بدل من 1845 يكتب 1854)، وتكرار الحروف والكلمات، وسوء الفصل بين الكلمات، وحذف علامات الترقيم، وهذه الأخطاء كانت كثيرة أو قليلة يسهل اكتشافها وتصحيحها، لكن بعضها الآخر يصعب إصلاحه، مثل القفزات التي تتم من طرف الناسخ على عدد من الأسطر التي لا يمكن أن تظهر في النص المصحح، لكن ينبغي تسجيل غيابها في أثناء النقد[38].

- **الأخطاء الاختيارية أو المقصودة:** في هذه الحالة الناسخ لم يفهم النص الذي يقوم بنسخه، فقرر، من دون قصد، تزويرا أو احتيالا، تصحيحه أو إيضاحه[39]. أو يعتقد أن النص مشوه ويقوم بإصلاحه، وذلك بإقحام تعليقات في هوامش النص الذي يقوم بنسخه[40].

- **الأخطاء الإرادية، الممنهجة والاحتيالية:** هذا النوع من الأخطاء يكون الهدف منه الغش والتزوير والاحتيال، ويسعى فيه الناسخ إلى التصحيح للمؤلف بالحذف أو التغيير أو الإضافة[41]، فالناسخ يضع أحيانا نفسه مكان المؤلف، ويغير طوعا بعض الفقرات التي استاء منها، أو لا تتوافق وآراءه الشخصية، بالزيادات les interpolations، حيث يدرج الناسخ كلمات وفقرات هي في الأصل أجنبية عن النص الأصلي. وبالحذف les suppressions، والتي غالبا ما يتم من طرف من له صلة بالوثيقة لتحقيق غرض أخلاقي بعد وفاة المؤلف. وبالمتابعات les continuations، وغالبا ما يحدث حينما يقوم ناسخ لحوليات العصور الوسطى بمتابعة رواية الأحداث انطلاقا من التاريخ الذي توقف فيه صاحب هذه الحوليات[42].

بناءً على ما سبق فإن هذه الأخطاء يمكن اكتشافها من استخلاص الشذوذ الذي يمس الشكل، مثل أخطاء النحو، وفجوات البناء، واختلافات الأسلوب، واستخدام كلمات في غير محلها الزمني والمكاني. والشذوذ الذي يلحق بالمضمون، مثل الكشف عن الفقرات غير المفهومة، والأمور الغريبة.

وتصحيح هذه الأخطاء يكون بإزالة هذه التشوهات، ليس وفقا لتقدير الأهواء الشخصية، ولكن بالاستعانة بعلم الخطوط القديمة وفقه اللغة، والإطار التاريخي، وظروف النقل... فمعرفة نوع الخط المستخدم يسهل تصحيح الأخطاء غير الإرادية، والتي هي أخطاء في القراءة أو السماع؛ مما يمكن من استرجاع النص الأولي.

ومعرفة لغة المرحلة التاريخية، ولغة مكان تحرير الوثيقة الأصل، ولغة الكاتب تمنع اقتراح التصحيحات غير المقبولة[43].

ب - حالة الأصل المفقود وتوافرنا على عدة نسخ منه: حين تتوافر لدينا عدة نسخ صادرة لوثيقة ما نقوم بجمع هذه النسخ، ونشرع في المقارنة بينها، حيث نفترض أن هناك نسخة مرجعية لهذه النسخ، ثم نحدد العلاقة المشتركة بين هذه النسخ[44]. ووظيفة الناقد أن يقدر قيمة كل نسخة من النسخ، ويفاضل بينها؛ متبعا في ذلك قواعد منها؛ أن النسخ الكاملة أفضل من النسخ الناقصة، والواضحة أحسن من غير الواضحة، والقديمة أفضل من الحديثة، والنسخ التي قوبلت بغيرها أحسن من التي لم تقابل، مع مراعاة أن لهذه القواعد

شواذ[45]. والهدف كما في الحالة السابقة هو الوصول إلى أقرب ما يمكن إلى الأصل، وللوصول إلى النسخة الأقرب إلى الأصل نعمد إلى«RECENSIO»، أي انتقاء النسخة، من خلال اتباع عدة طرق يمكن إجمالها فيما يلي:

- الطرق التقليدية

هذه الطرق ترتكز في الأساس على عمل منهجي يقوم على الاحتفاظ بالمخطوطات الجيدة، أي التي تعرض أقل الأخطاء، لكن هذه الطرق التقليدية تفرض تقديم التنبيهات التالية: أولها أن النسخة الأقل أخطاء يمكن أن تكون هي التي جرى تصحيحها من طرف الناسخ، ولا يمكن اعتبار هذا التصحيح بالضرورة حكيما. وثانيها أن عددا من الأخطاء يفترضها (يظنون بوجودها فيصححونها) عادة الوسطاء/ النساخ، وبالتالي فالمخطوط/ النسخة الأقدم تتصل عادة بالأصل بأقل عدد من النساخ الوسطاء. إذن فهو عادة الأقل أخطاء، لكن هذا الأمر ليس مؤكدا. كما أن المخطوطات/ النسخ الأحدث يمكن أن تكون الأقرب إلى الأصل، إذا ما جرى نسخها من نموذج جيد. ثالثها أن النص الذي جرى فحصه أو نقده من طرف العديد من النساخ، وأخذه بعضهم عن الآخر، ليس أكثر قيمة من نص لنسخة مستقلة [46].

- الطرق الحالية

ترتبط هذه الطرق جميعها، برسم شجرة نسب المخطوطات/ النسخ، عن طريق المقارنة بينها للوصول إلى الجد (النسخة التي نُسِخت عنها بقية النسخ)، وهناك نماذج عدة في هذا الباب، كما يلي:

- **نموذج الأخطاء المشتركة System des fautes communes**: يرتكز هذا النموذج على إنشاء لوائح لأخطاء مختلف المخطوطات، ونزيل الأخطاء غير الملائمة للكشف عن علاقة القرابة فيما بينها، فالأخطاء المشتركة تكشف القرابة، والأخطاء الخاصة بمخطوطات متشابهة تكشف طبيعة قرابتها[47]. وإن النسخ التي تحتوي على الأغلاط نفسها، في الموضع نفسه، هي منقولة بعضها عن بعض، أو نُقِلت عن النسخة نفسها التي كانت توجد فيها هذه الأغلاط. ذلك أن الاتفاق في الأغلاط شاهد على الاتفاق في المصدر[48].

مثال: لدينا مؤلف X مفقود، ونسخ عنه النسخ: A, B, C, D, E, F، وفي هذه النسخ صادفنا الأخطاء: 1، 2، 3، 4، 5 ، نقترح لوائح الأخطاء لمختلف النسخ للكشف عن علاقة القرابة فيما بينها على الشكل التالي[49]:

	A	B	C	D	E
الأخطاء	1	1	1		
		2	2		
			3		
				4	4
		5	5		
	6	6	6		
				7	7
	8	8	8		
			9		
				10	
	11	11	11		
				12	12

نستنتج أن النسخ C B, A، من الأصل نفسه، وأن C B, هما نسختان من A. وC نسخة من B. لكن هذه الطريقة تثير اعتراضات كثيرة؛ أنها تؤدي دائما إلى تعيين جدين أو ثلاثة أو أربعة للنسخ أو أكثر، وليس واحدا من مجموع نسخ المخطوط المحفوظة. مما يضعنا أمام مشكلة كثرة النسخ التي خلقها بالأساس النقل العمودي للنص النسخ (كل ناسخ لا يمتلك نموذجا معينا)، والنقل الميكانيكي (لا أحد من النساخ تجرأ على التصحيح).

- **نموذج المتغيرات المشتركة لدوم كوينتين Dom Quentin**: للخروج من المأزق الذي قد يطرح النموذج القائم على الأخطاء المشتركة، وضع دوم كوينتين، سنة 1922، نموذجا يعتمد في الأساس على الاختلافات بين المخطوطات، وليس على الأخطاء[50].

هذا النموذج يرفض نموذج الأخطاء المشتركة، ويدفع نحو معرفة التوافق والتعارض بين المخطوطات، وبما أن جميع المتغيرات غير قابلة للتصنيف فإن الاشتغال يتم على المتغيرات المشتركة بين أغلب المخطوطات، والبحث عن المتوافق وغير المتوافق عليه بين المخطوطات، ليس فقط في طريقة الكتابة Orthographique، بل حتى في أسماء الأشخاص والأماكن، وآراء الناسخ الواردة في المخطوط.

كما يرتكز هذا النموذج على مجموعات صغيرة، ثم التقدم خطوة خطوة، بهدف العثور على النص الأصلي في المخطوط، وقد تركزت جهود Dom Quentin على البحث على الوسائط التي تربط بين المخطوطات بجمع قائمة المتغيرات التي تمكن من تأسيس «بطائق للمقارنة» للمخطوطات، والمقارنة فيما بينها ثلاثة ثم ثلاثة بطريقة متتابعة، وتسجيل كم مرة تقدم المخطوطات A, B النص نفسه، وأن المخطوط C يقدم نصا مخالفا. وبالتالي فالمتوافق عليه في A, B يعارض النص الوارد في C[51].

- **نموذج الحوادث المشتركة لـ كلارك Clark**: هذا النموذج يرتكز على حضور آثار الحوادث بالنسبة إلى المواد أو النسخ في المخطوطات، فوجود عدد من المخطوطات تعتريها فجوات ضخمة، أو سلسلة فجوات صغيرة تؤشر على أنها منسوخة من النموذج المتآكل نفسه، وحضور التغيرات نفسها يثبت أن المخطوطات التي لدينا تتحدر من النسخة السيئة الاتصال نفسها والربط بين مكوناتها. من جهة أخرى بعض أخطاء النسخ، خاصة الفجوات، تسمح باسترجاع الوضعية المادية للنموذج/ المخطوط، والمسافة بين الأسطر وعددها في الصفحة، وهذا الفحص يسمح بمعرفة النموذج المستخدم من طرف مختلف النسّاخ[52].

2 - النقد الداخلي

2 - 1 - نقد التأويل

2 - 1 - 1 - مفهوم التأويل

يعد لفظ «تأويل» في اللغة العربية اشتقاقا صرفيا من الأوْل، وهو الترجيح والرجوع. وقد اعتبر السيوطي (ت 1505م) أن التأويل يعني العاقبة والمآل. أما ابن منظور (صاحب لسان العرب) فقد أورد التفسير بمعنى التأويل[53]، مما يبرز أنه في الثقافة العربية هناك عدم اتفاق حول مفهوم التأويل، ونجد هذا الاختلاف -

بشكل واضح - بين الفقهاء والفرق الكلامية والصوفية واللغويين[54]. وقد أوضح الجرجاني هذا الاختلاف، حيث قال:«التأويل في الأصل الترجيع. وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾ (يونس31)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكفر أو العالم من الجاهل كان تأويلا»[55] . كما نجد العروي يؤكد أنه في الفكر الإسلامي تحمل كلمة تأويل معنى خاصا ومحددا؛ ويعني فقط نوعا من التفسير وفق قواعد معلومة [56].

في الثقافة الغربية فقد تعددت معاني مصطلح الهرمنيوطيقا الذي اشتق من اللفظين اليونانيين Hermenuein وHermenus اللذين يعنيان التفسير والإعلام، أما في العصور الوسطى فقد تحول المصطلح من تفسير النص الأسطوري إلى تفسير النص الديني، وفي بداية القرن الـ 19 جعل الفيلسوف الألماني شلاير ماخر Schleiermacher التأويل عاما لكل النصوص، متجاوزا النص المقدس[57].

أما في مجال التاريخ فيمكن القول إن التأويل التاريخي هو التعامل مع نص باعتباره موضوعا علميا يقرأ عالميا بتوظيف علوم مختلفة، كاللسانيات والأنثروبولوجيا... وبتحليل خطابه أو عناصره تحليلا يعتمد الإحصاء والتوزيع والتصنيف، وهو نص قابل للفهم، من خلال تجاوز ظاهره بتعدد المتلقين وتزايد المعارف[58]، وكذلك ذاك العلم المبني على قواعد وأسس تجعل من التأويل والتفسير، في مجال التاريخ، بناء علميا متناسقا ومتلازما مع الواقع التاريخي العياني، يؤكده ويعضده، ولا يخرج عن سياقه المنطقي... عبر ضوابط ومحددات علمية[59].

2 - 1 - 2 - مراحل وخطوات نقد التأويل

يكون نقد التأويل بالنسبة إلى المؤرخ وفق مرحلتين أساسيتين: أولاهما البحث عن إدراك المعنى الحرفي، والثانية بالبحث عن المعنى الحقيقي للوثيقة، وغرض المؤلف مما كتبه [60]. وذلك بالتمييز بين المعاني الحرفية (التي قالها الكاتب)، والمعاني الحقيقية/ الواقعية (التي يريد الكاتب قولها)[61]:

أ - **تحديد المعنى الحرفي للوثيقة:** تحديد المعنى الحرفي لوثيقة/ نص تاريخي معين عبارة عن عملية لغوية، ولا بد لفهم الوثيقة/ النص التاريخي من معرفة اللغة التي كتب بها. لا تكفي المعرفة العامة لهذه اللغة، بل من الضروري فهم دقائقها. فضلا عن الإلمام بلغة العصر التاريخي الذي ترجع إليه الوثيقة. نظرا إلى تغيير اللغة الواحدة من عصر إلى آخر، واختلاف الكلمات من مكان جغرافي إلى آخر، واختلاف أساليب الكتابة من كاتب إلى آخر، واختلاف معاني الكلمات من سياق إلى آخر[62]. لذا لفهم ما الذي قاله الكاتب يجب معرفة اللغة التي استخدمها، ولغة العصر الذي تنتمي إليه الوثيقة، والمعاني الخاصة بكلماته وعباراته. ولغة المنطقة/ الدولة، ومعانيها الخاصة، والاستعمالات اللغوية التي لم تستخدم منذ زمن «Archaïsmes». ومعرفة لغة الوسط (الدير، ثكنة عسكرية، إدارة...)، ومصطلحاتها التقنية/ الفنية، ومعرفة لغة الكاتب (طريقة العناية بالتحرير، الأسلوب، المعجم، المعاني التي يعطيها للكلمات، التركيب والبناء...)، كما تنبغي مراعاة المعنى العام للنص (السياق)، وألا نؤول بشكل منعزل، كل فقرة أو كلمة، لأنه غالبا ما يوجد خلف

كل كلمة واقع عاطفي، وواقع نفسي - اجتماعي (Psycho - Social)، حتى يتم استيعاب الذي تمثله كل كلمة بالنسبة إلى العصر الذي قدمت فيه[63]. كما ينبغي تمييز معاني الكلمات نفسها بين اللغتين، العامية والأكاديمية، وكذلك في اللغتين اليومية والقانونية. وتوخي الحذر في نقل نص إلى لغتنا أنشئ في لغة أجنبية، إذ المعاني المتناقضة دائما ممكنة، وتتمظهر فيما نسميه «الأخطاء الصديقة» Faux Amis، فضعف امتلاك اللغة التي نترجم منها يجعلنا نعطي الكلمات المعاني التي تملكها في اللغة المصدر، وبالتالي إعطاء هذه الكلمات معنى خاطئا في اللغة الهدف[64].

أما فيما يخص الوثائق الرسمية، خاصة الأوامر الإدارية، فقد يكتفي المؤرخ بقراءة ظاهر الوثيقة لإدراك غرض المؤلف، والتوصل إلى إدراك المعنى الحقيقي، وذلك لأن واضع النص، في مثل هذه الظروف، يتوخى استعمال الألفاظ التي توضح المعنى، من دون أي تردد في الأمر[65]. ولأن الشكل العام للوثيقة يؤذن بافتراض أنها مكتوبة بالمعنى الحرفي [66].

ب - إدراك المعنى الحقيقي للنص ومعرفة غرض المؤلف مما كتبه

- دواعي البحث عن المعنى الحقيقي للنص ومعرفة غرض المؤلف مما كتبه

عندما ينتهي الباحث/ المؤرخ من تحديد المعنى الحرفي للألفاظ والتراكيب التي تحتمل الشك في معانيها، عليه أن يصل إلى معرفة غرض الكاتب، والمعنى الحقيقي لما كتبه. فمن الجائز أنه كتب بعض الأساليب والتراكيب غير الواضحة، وفي هذه الحالة لا يؤدي ظاهر النص إلى المعنى المقصود، وتعترض المؤرخ حالات كثيرة من هذا النوع من الأساليب والتراكيب التي تحتوي على تشبيه أو استعارة أو كناية أو رمز أو هزل أو مداعبة أو تلميح أو تحريض[67].

وتأويل الوثيقة/ النص التاريخي تستدعيه مجموعة من الأسباب؛ أن ثمة نصوصا تاريخية ما يمكن أن نسميها «النصوص الصامتة» و«النصوص المبتورة» التي تخفي وراء السطور والمصطلحات، أو وراء البتر، مجموعة من الحقائق المستترة، مما يستدعي تدخل المؤرخ عبر التفسير والتأويل. وأن بعض النصوص التاريخية - كأي نصوص مكتوبة - تتكون من مجموعة من المصطلحات المركبة، المتضمنة مجموعة من المعاني المحددة بلغة النص وظروف إنتاج الخطاب، وكل أشكال المعرفة المنتمية إلى حقل النص، وكل هذه المجموعة من المعطيات المحيطة بالنص التاريخي لا تجعله يعبر عن نفسه، ما يستدعي تدخل «المؤرخ للوقوف على حقيقته وجوهره، وهو ما يفرض عليه الدخول في عملية التأويل».

ثم إن المعنى الظاهري، أو الصريح، للنص التاريخي يخفي وراءه معنى مضمرا وجب البحث عنه عن طريق التأويل. كما أن التأويل في التاريخ يصبح مشروعا عندما يكون المعنى الحرفي للنص غير معقول، أو مضطربا أو منافيا للوقائع التاريخية المعروفة؛ ففي هذه الحالة لا يمكن للمؤرخ الحصيف أن يصمت أمام مشهد تاريخي غير عادي، لا تزكيه المعطيات ولا يقبله العقل. وفي غياب أي شاهد ملموس، يضطر إلى اللجوء إلى التأويل [68].

أضف إلى ذلك انقطاع السند، وما يسببه ذلك من استفهام لدى المؤرخ، وفي هذا الصدد يقول عبدالله العروي: «كل استفهام مسبوق باستغلاق، بانقطاع السند، وهو أمر كثيرا ما يحدث بعد كارثة طبيعية...

أو بعد هزيمة عسكرية، وكلما انقطع السند تجمد الواقع التاريخي... ويقف المؤرخ أمامه، أمام مخلفاته، مستغربا مستعبرا... ما هو المفتاح لفك اللغز؟»[69].

كما أن انفتاح علم التاريخ على سائر العلوم الأخرى أخذت تقتحم مجاله نصوص جديدة تنتمي إلى حقول معرفية متنوعة المشارب، كالأدب والفقه والأنثروبولوجيا وعلم النفس واللسانيات... وقد أدى هذا الانفتاح دورا أساسيا في التوجه نحو التأويل في التاريخ، ذلك أن نصوصا تندرج في مثل هذه الحقول المعرفية تستلزم بطبيعتها عملية التأويل. كما أن بعضها يمثل وجهة نظر قوى المعارضة، لكن بخطاب يعتمد على الرمز والتمويه، كالتعبير بكلام ينسب إلى الموتى، أو بالخوارق والكرامات الصوفية، أو التعبير بالأحلام أو بالمعنى المضمر، أو باستعمال صيغة المبني للمجهول في رواية الخبر. وبالمثل يرد الكلام في العديد من أمثال هذه النصوص «التاريخية» على لسان الحيوانات، وهو تعبير لا تفرضه الضرورة التعليمية التي يستهدفها صاحب النص فقط، بل أيضا لتفجير جملة من المكبوتات السياسية والاجتماعية لديه. وجل هذه الصيغ التعبيرية تعد أشكالا نصية تاريخية مجازية قابلة للتأويل، ثم التورية، حيث يوجد في التاريخ الصوفي بعض المتصوفة والأولياء الذين اعتمدوا على التأويل، أو الفعل الذي يستدعي التأويل الباطني أو الظاهري وسيلة للبحث عن جوهر الحقيقة أو التصريح بها، أي التمويه والتستر عن ذكر المقاصد، الأمر الذي يستدعي تدخل المؤرخ لفك طلاسم هذه التوريات التي تحويها نصوصه، وتأويلها بما ينسجم مع الواقع التاريخي.

كما يعد الإيحاء أيضا أحد الحوافز التي تجعل المؤرخ يلجأ إلى التأويل، فثمة أعمال فنية، كالصور واللوحات والتماثيل، توحي بالعديد من التأويلات للمؤرخ، وكذلك الحال بالنسبة إلى فن النحت والموسيقى والأشكال الفنية، كالرقص والموسيقى والأهازيج والحركات الفولكلورية، وأشكال الهندسة المعمارية والنقوش التي تزين جدران البيوت والزليج، والزخارف التي تتميز بها صناعة الخزف والأواني، كل هذه الأعمال الفنية الإيحائية وغيرها تسمح بهامش واسع من التأويل.

كذلك الرموز والألوان لها دلالات وشعارات الدول وألويتها وراياتها، وعلامات الألقاب والكنى والشارات، مثل شارات الملك وشارات الجيوش والنقود، والمسكوكات، ودلالات الأنساب والقبائل كلها تفتح باباً للتأويل[70].

- شروط أو ضوابط نقد التأويل للوصول إلى المعنى الحقيقي

ومن أجل تأويل مناسب للنص يجب على المؤرخ أن يضع نفسه محل الكاتب/ المؤلف واختراق فكره، وهذا الأمر ضروري لتفادي الأفكار المسبقة، وعدم التركيز على قراءة جزء من الوثيقة فقط، باستحضار جميع جوانب شخصية الكاتب (زمنه، ومنطقته الجغرافية، ومهنته، وهدفه من التأليف، وأسلوب النص)[71].

ولتجنب التأويلات الخاطئة ينبغي أبدا ألا نحاول تخمين ما يريد الكاتب قوله، بل يجب استخراج ما يتضمنه النص، ليس أكثر! وإذا كان النص ملتبسا فينبغي ألا نُمجِّد التفسيرات الأكثر إيجابية لأطروحة الكاتب، لكن ينبغي أن نفسر كذلك بأمانة إلى الاحتمال الذي يمكن أن يميل إليه النص[72]. هذا على الأقل ما تدعو إليه المدرسة الوضعانية التي لا تؤمن بتعدد التأويلات، وفي هذا يقول رائدا هذه المدرسة في فرنسا

Charles Victor Langlois وCharles Seignobos: «إن الوثيقة لا تحتوي إلا أفكار كاتبها، وينبغي أن يتخذ المرء قاعدة له أن يبدأ بفهم النص في ذاته، قبل أن يتساءل عما يمكن استخلاصه منه من أجل التأريخ؛ وهكذا نصل إلى هذه القاعدة المنهجية العامة، وهي: دراسة كل وثيقة ينبغي أن تبدأ بتحليل مضمونها لغير غاية إلا تحديد فكرة المؤلف الحقيقية»[73].

وعموما يمكن إجمال ضوابط وشروط تأويل الوثيقة التاريخية عموما، والنص التاريخي خصوصا - وإن من الصعب حصرها أو الاتفاق حول مواصفاتها - في يلي[74]:

- ينبغي أن يشكل النص موضوع التأويل وحدة تتسم بالتناسق والكمال والشمولية والانتظام؛ لأن المؤرخ إذا انطلق من نص يغلب عليه التفكك والاضطراب والابتسار والتقطع، فإن النص ذاته يصبح غير قابل للتأويل، وكل سعي وراء ذلك يكون مجرد لغط أو «كماليات» فكرية. ولا يكون التأويل - وفق العروي - ممكنا إلا «إذا كانت المادة المدروسة «وحدة منسقة» تتسم بصفات الكمال والشمولية»[75].

- يجدر بالمؤرخ قبل تأويل النص، تأمله اعتمادا على تصورات ذهنية ومعارف أولية تعطي للمؤول أبعاد النص المؤول، وفي هذا يقول العروي: «إذا أراد المؤرخ أن يدرك معنى فلا بد له أن يقوم بعملية ذهنية مزدوجة يشارك فيها العقل والحدس على السواء، لا بد من أن يجري تعارف واستئناس بينه وبين المادة المدروسة، فيبني على أساسها مقياسا هو الأنموذج الذهني... مقياسا إجرائيا منسوبا إلى الكلة المدروسة»[76]

- فهم النص التاريخي الذي يستدعي بانغلاقه التأويل، وهذا الفهم يتشكل من خلال ما يقوم به المؤرخ من عمليات المقايسة والمقابلة والمعارضة والترتيب، انطلاقا من مجموع المستندات/ الوثائق التي يجمعها، أو ما يسميه البعض بمسند البحث، يحتك بها ويستأنس حتى يصبح لديه نوع من المعتاد والمألوف، فيصبح في عقله تصور يعكس النظام الضمني لتلك المستندات تقوده إلى حكم يستنبط منه مجموعة من الأقيسة أو المقاسات، بهدف إعادة تركيب تلك المجموعة في شكل «كلة» مغلقة، على حد تعبير العروي، وإذا نجح في هذا المسعى يكون بذلك قد فهم النص، وتعد هذه القاعدة مشتركة عند كل المؤولين برغم الاختلاف في النتائج.

- حاجة المؤول إلى معرفة تاريخية تحيط بأهم التجارب التاريخية الكبرى للبشرية المادية منها والروحية، وذلك قصد استلهام المعنى الذي يحاول استخراجه من النص التاريخي المؤول.

- تجاوز القراءة السطحية للنص التاريخي إلى قراءة شمولية تقوم على النظرية الكلية الفاحصة، مع مراعاة التقيد بمقصدية النص، وعدم التسرع والتعميم. وقد كان العلماء المسلمون على حق حين وقفوا من التأويل موقف من لا يرضى بمجرد الظن.

- البحث عن المعنى المضمر في النص، أي المعنى غير المصرح به في الجملة اللغوية المنطوق بها.

- احترام القراءة السياقية للنص، من خلال وضعه في سياقه المرجعي، أي سياق التاريخ؛ فالمعنى المراد تأويله يحتاج إلى معنى آخر يثبته، وعلى المتلقي أن يرصد معنى للمعنى الذي أثبته في لحظة التأويل، ونعني بذلك ضرورة استحضار ظروف إنتاج الخطاب، وربط النص بثقافة المحيط الذي أنتجه. وفي إطار استحضار

ظرفية إنتاج الخطاب، ينبغي التمييز بين تاريخية المؤلف وتاريخية النص، فتاريخية المؤلف تتمثل في ظروفه ووضعه السوسيو - اقتصادي والنفسي، وكذا التيارات الثقافية والحزبية التي كان ينخرط فيها. أما تاريخية النص فهي الحقيقة التاريخية التي يفصح عنها النص، باعتبار أن ما يطرحه يكون موجها لأناس يعيشون في عصر له خصوصياته الثقافية والدينية والاجتماعية.

- مراعاة انعدام وجود تناقض المعنى المؤول مع معطى الواقع، وإلا فقد التأويل مصداقيته، فالتأويل التاريخي يجب أن ينتهي إلى التعاضد مع الواقع لا التنافر معه، لأنه يكمل صورة الواقع أو الحقيقة التي يبحث عنها المؤرخ.

- عدم إسقاط الحاضر على الماضي في عملية التأويل التاريخي، فالنص يؤول وفق اختلاف ظروف البحث وظروف الإنصات، وإن كان البعض يرى صعوبة التحرر من المحيط الثقافي للمتلقي.

- احترام منطق النص وبنيته الداخلية ومقارنته بنصوص خارجية؛ إذ لا يستقيم تأويل نص ديني كنص في السير والمغازي.

تأويل النص يحتاج إلى التحليل اللغوي في مستوييه الصوتي والدلالي، بتفحص الجانب الصوتي في المصطلحات الواردة في النص؛ لأن مراعاة هذه الاختلافات الصوتية ودلالاتها تعد أداة مهمة تسعى -بامتياز- إلى الحيلولة دون السقوط في جروف التأويل الخاطئ، لأن المعنى قد يتغير أحيانا وفق اختلاف مخارج الأصوات. وقد كان ابن خلدون من السباقين إلى ضرورة مراعاة مخارج الحروف للدلالة على المعنى، وفي هذا يقول: «اعْلم أن الحروف في النطق كما يأتي شرحه بعد؛ هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرض من تقطيع الصوت بقرع اللهاة وأطراف اللسان مع الحنك والحلق والأضراس، أو بقرع الشفتين أيضا، فتتغاير كيفيات الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف متمايزة في السمع، وتتركب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر، وليست الأمم كلها متساوية في النطق بتلك الحروف. فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى... ولما كان كتابنا مشتملا على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تعرض لنا في أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابنا ولا اصطلاح أوضاعنا، اضطررنا إلى بيانه ولم نكتف برسم الحرف الذي يليه كما قلناه؛ لأنه عندنا غير واف بالدلالة عليه، فاصطلحت في كتابي هذا على أن أضع ذلك الحرف العجمي بما يدل على الحرفين اللذين يكتنفانه ليتوسط القارئ بالنطق به بين مخرجي ذَيْنِكَ الحرفين فتحصل تأديته»(77).

- الابتعاد عن التأويل الموجه المنطلق من مقولات جاهزة أو تصورات قبلية، والتحرر من أي احتواء للذات المفسرة، ووهمها بالقدرة على التأويل انطلاقا من توجهات معينة. وفي هذا الصدد يقول فوستيل دي كولونج: «بعض العلماء المحصلين يبدأون بتكوين رأي... بعد هذا فقط يقرأون النصوص، وهم بهذا في خطر ألا يفهموها، أو يفهموها فهما خاطئا، ذلك أنه بين النص والعقل المستبق برأي... يقوم نوع من النزاع الصريح، ويرفض العقل أن يدرك ما هو مضاد لرأيه، والنتيجة عادة لهذا النزاع ليست أن يسلم العقل ببينة النص، بل على العكس النص يؤول ويُكيف ويطوى ليتكيف مع فكرة العقل السابقة... وإقحام الأفكار

الشخصية في دراسة النصوص... فيخيل إلى المرء أنه يبصر شيئا، وهو في الواقع لا يبصر شيئا. ويخيل إليه أنه يشاهد واقعة، وفورا تتخذ هذه الواقعة اللون والمعنى اللذين يريد العقل أن يجدهما فيها. ويخيل إليه أنه يقرأ نصا، ولكن عبارات هذا النص تتخذ معنى خاصا حسب الرأي السابق الذي كونه الإنسان عنه»[78].

- تجاوز التأويل المؤدلج، حيث إن كل فعل تأويلي يفقد مصداقيته إذا اقترن بالإسقاط الأيديولوجي المقنع، والتقييم الشكلي الاعتباطي الذي يعمل على تجويف النص التاريخي من دلالته، وتحويله إلى هيكل فارغ لا قيمة له.

- مراعاة معاني الدلالات الرمزية في النسيج الثقافي؛ فعند افتراض وجود دلالة رمزية في النص التاريخي، فإن تأويل المؤرخ يغدو ضروريا، لكن يتحتم عليه الأخذ بعين الاعتبار ما تعكسه الدلالة الرمزية في الفكر، ومدى تجذرها في الثقافة العربية إذا كان النص المؤول يهم التاريخ العربي، وبما تختزنه هذه الثقافة من مأثورات ومعتقدات شعبية ومتخيل اجتماعي، على أن يكون النص مكونا من جملة معان تربط بينها الدلالة المباشرة التي تحيل عليها الوحدات المكونة له.

إن ما سبق ذكره يهم في مجمله الوثائق المكتوبة. أما بالنسبة إلى تأويل التمثال من رسومات ومنقوشات ومصبوغات وهندسيات منسوخة وأوان خزفية... فبعكس التحاف أو الفنان أو الشاعر أو الفيلسوف الذين يندفعون إلى مختلف طرق التأويل ينبغي على المؤرخ، إذا استعصى عليه تأويله، أن يلوذ إلى الصمت في انتظار شواهد أخرى، أي تزكية مكتوبة أو خبر مروي يستغله لتفكيك اللغز المصور[79].

2 - 1 - 3 - حدود التأويل

تعترض المؤرخ، في أثناء عملية الـتأويل، عدة صعوبات تجعل من عملية التأويل مهمة شبه مستحيلة، وأول هذه الحدود، وفق العروي، هو إذا كانت المادة المدروسة لا تشكل «وحدة منسقة» تتسم بصفات الكمال والشمولية والانتظام بقيمة جوهرية، ويعتبر التأويل في غيابها غير ممكن، وإذا حدث التسرع في تعميم إشكالية الفهم تنشأ الشبهات والمغالطات[80].

وهنا تطرح مسألة أساسية، وهي أيضا من حدود التأويل التي لا ينبغي للمؤرخ الوقوع فيها، وهي مسألة التقويل؛ فعندما يفرض القـارئ، أي قارئ، على النّص معــاني لا يحتملها ولا يطيقهــا، أو أنّه يرفضهـا فإن المؤوِّل قد تجاوزالحد والحدود، وانتقل من عملية التّأوِيل إلى عملية التَّقويل، أي تقويل النَّص ما لا يقول، وربما ما لا يريد أن يقول[81].

أما فيما يخص الوثائق الأيقونية والتصويرية فتعترضها عدة صعوبات؛ لذا ينبغي أن نفهم ما تقدمه هذه البيانات والرسومات بدقة؛ ففي العصور الوسطى، وعلى سبيل المثال حينما نكون أمام رسم يصور ملكا مستلقيا في سريره وتاجه فوق رأسه، فهذا الرسم لا يريد أن يقول بأن الملك احتفظ بالتاج فوق رأسه لينام، بل هو دلالة ورمز لقوة سلطانه[82].

الصعوبات نفسها تطرحها الصور والرسومات التي ترد في الجرائد والصحف، ووسائل الإعلام الحديثة؛ ففي كثير من الأحيان ما نجد الصحف والقنوات التلفزيونية توظف الصورة نفسها لشخصية معينة التقطت له في

مناسبة غير التي وردت بشأنها الصورة، وتستخدم الصور نفسها التي تتوافر لديها في الأرشيف؛ لأن صاحب الصورة لم يوافق على نشر صورته لأسباب تخصه، أو تقوم هيئة التحرير بربط صورة هذه الشخصية بعنوان أو موضوع لا يعبر بالضرورة عن حقيقتها، أو أن تتكلف برسم صورة لتلك الشخصية قصد السخرية منها (كاريكاتير).

لذا فكل تأويل خاطئ يؤدي إلى التضليل وتحريف الحقيقة؛ مما يتحتم معه ضرورة اتخاذ الحيطة والحذر تجاه هذه الوثائق؛ خاصة أن لا شيء أصبح صعبا من الناحية التقنية لإدخال تغييرات تحرف تلك الصور (المونتاج)[83].

2 - 2 - نقد الكفاءة

يبحث نقد الكفاءة الإجابة عن الأسئلة التالية: هل الشاهد قام بالملاحظة بالعناية اللازمة؟، وهل هو قادر على الملاحظة على الوجه الصحيح؟، وهل هو قادر على الإدراك والفهم الجيدين؟[84].

وبعبارة أخرى فهو يسعى إلى التحقق من الظروف التي تعرف فيها الكاتب على الحدث الذي قام بروايته، فالكاتب/ المؤلف يمكن أن يكون شاهد عيان **témoin oculaire**، أي شاهدا مباشرا على الحدث الذي يرويه، وهنا نميل إلى إعطاء مزيد من الثقة إلى الكاتب الذي روى حدثا شاهده بنفسه، ومن المهم مع ذلك التحقق من جودة الشهادة المروية التي يمكن أن تكون مباشرة (من دون وساطة)، وكاملة (تحمل لنا مجموع الحدث الذي جرت ملاحظته وليس جانبا من جوانبه)، وخام (تنقية الوثائق الشخصية التي تكون في بعض الأحيان مغلقة)، فتكون بذلك النتيجة أنه إذا كانت الشهادة قد جاءت فورا بعد الحدث المروي فيمكنها ترجمة الإدراك (الانطباع والشعور) الذي أدلى به الشاهد، لكن إذا كان الشاهد متعبا أو غافلا فلا يمكن أن ننظر إلى الحدث إلا بطريقة ناقصة[85].

كما أن كفاءة الشهود غير متساوية، حتى لو كانوا متساوين في قربهم من الحادث، فكفاءة الشاهد تعتمد على درجة الخبرة، والحالة العقلية والصحية والعمر والتعليم والذاكرة والمهارة القصصية... [86].

وإجمالا يمكن القول إن كفاءة الشاهد تفترض أن تتوافر الشروط التالية:

- أن يكون الشاهد في وضع طبيعي لا يعيقه عائق في أثناء عملية الإدراك والمشاهدة، بألا يوجد في عزلة أو في وضع جسدي مرهق، أو وضع نفسي متأثر بمخاوف تمنع التركيز والانتباه أو عاطفة تثير الهذيان والأوهام[87]، وأن يتمتع بحواس سليمة وعقل سليم، مما يمكنه من إعطاء معلومات صحيحة عما شاهده وسمعه بنفسه، ذلك أن الشخص ضعيف البصر، مثلا، لا يستطيع أن يصف الحوادث على حقيقتها مهما كان صادق الرغبة في قول الصدق وتصوير الوقائع التاريخية على حقيقتها[88].

- أن تكون للشاهد قدرات فكرية خاصة، أي التوافر على القدرات الذهنية والثقافية التي تمكنه من التعبير الصحيح، وأن تكون لديه الدقة في اللغة لوصف ظاهرة دينية أو سير عملية جراحية، أو جلسة محكمة... أو ظواهر مركبة جماعية كانت أو تقنية غالبا ما تتطلب معارف تقنية[89]، والقدرة على تسجيل المعلومات التي شاهدها، والسرعة إلى ذلك حتى لا تكون عرضة للنسيان[90].

- تجنب الأحكام المسبقة التي تؤدي إلى تركيز الاهتمام فقط على بعض الملاحظات الأولية، وترتيبها بشكل معيب[91].

2 - 3 - نقد الصدق

يرتبط نقد الصدق، في جزء كبير، بنقد الكفاءة، خاصة فيما يتعلق بالكفاءة البدنية (سلامة الحواس)، ويبحث نقد الصدق في تمحيص ما إذا كان الكاتب/ الشاهد/ الراوي لا يحرف عمدا الوقائع التي عرض لها، لكون الكاتب - في كثير من الأحيان - يمكن أن يصرح بغير الحقيقة، لكن بالتأكيد يصرح بالذي يريده أن يكون «حقيقة»، كما يمكنه أيضا أن يصمت عن بعض الأحداث. وفي هذا الصدد يقول Charles Victor Langlois وCharles Seignobos: «هنا، كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع العلوم، نقطة البدء يمكن أن تكون الشك المنهجي، وكل ما هو غير مؤكد يبقى مشكوكا (غير جدير بالثقة) مؤقتا، ولتأكيد موقف ما يجب تقديم أسباب هذا الشك بشكل دقيق، وتطبيقه على ادعاءات الوثيقة... وعندما تكون الشواهد غير كافية لإنشاء معرفة علمية حول حدث ما، فإن الطريقة الصحيحة الوحيدة هي «الأغنوسية» (اللاأدرية) Agnosticisme بمعنى الاعتراف بعدم المعرفة»[92].

وقبل الحديث عن الأسئلة التي ينبغي أن يطرحها المؤرخ لإخراج الحقائق من الشك والريب، نستعرض بعض الحالات والوضعيات التي يشوه أو يغير فيها الكاتب/ الشاهد/ الراوي الحقائق التاريخية، والتي عادة ما تكون على الشكل التالي[93]:

- إذا كان يستفيد من الكذب؛ كأن يمجد شخصا نفسه في مذكراته، طلبا لمكانة، أو مناشدة لإبعاد تهمة، أو الرد على انتقادات صدرت حول تصرفاته أو سلوكاته. أو أن يجد شخص ما نفسه في وضعية المرؤوس؛ فيميل إلى وجهة نظر رئيسه للحفاظ على وضعيته أو تحسينها.

- إذا كان، في أثناء تحرير وثيقة عمومية أو خاصة، يوجد في شروط تتعارض والقواعد المعتادة، والتي تجبره على الكذب بتغير بعض المعطيات (المكان، واليوم، والساعة، وعدد وأسماء الشهود، والتصريح بمداخيل أو أرباح...).

- يغير الحقيقة لتعاطفه أو كراهيته لمجموعة من الناس (دولة، طائفة دينية/ فلسفية، فئة اجتماعية، حزب، نقابة، مدينة، عائلة...).

- يغير الحقيقة لغرور لنفسه أو للجماعة التي ينتمي إليها.

- احترام القواعد الأخلاقية، أو طريقة معينة بهدف إرضاء العامة والجمهور وتفادي الوقوع في صدام معه.

- استخدام المحسنات البديعة figures de styles لإرضاء فئة من الجمهور على حساب قول الحقيقة.

ولتفادي الوقوع في شباك هذه الحيل الذي يضعها الكاتب/ الراوي/ الشاهد والتي تؤدي إلى تشويه وتغيير الحقائق، على المؤرخ أن يجيب عن الأسئلة التالية:

- هل الراوي/ الكاتب/ الشاهد له مصلحة فيما يروي؟ وهل هو يزين لنا الأمر ويحسنه فيعتمد الكذب ليسوقنا إلى استنتاج معين؟ فإذا ما خامرنا في كلامه شك، وخالجنا فيه ظـن، تحرينـا غرضـه فيما يكتب أو يقول[94].

- هل وجد الراوي/ الكاتب/ الشاهد في مركز «وظيفة، مهمة» اضطره إلى الكذب ومخالفة الحقيقة؟ وهل هناك ظروف فوق طاقته اضطرته إلى الكذب؟[95].

- هل شايع وأيّد الراوي/ الكاتب/ الشاهد فئة معينة من الناس حتى اضطر عن قصد، أو غير قصد، أن ينظر بعين الرضا إلى الفئة التي ينتمي إليها فيناصرها على الأخرى[96]؛ لذا ينبغي على المؤرخ أن يكشف أي هذه الجماعات (أسرة، حزب، طبقة اجتماعية، دولة، مذهب سياسي/ ديني/ فلسفي/ اقتصادي). تهم المؤلف، ولأيهما كان يعمل ويكتب إذا كان قد فعل ذلك[97].

- هل اندفع الراوي/ الكاتب/ الشاهد بشيء من الغرور والكبرياء لينطق بالكذب ويحيد عن قول الحقيقة؟ وهل أقدم على ما يروي بداعي المفاخرة، أو المنافسة؟ لذا على المؤرخ فحص الرواية من هذه الناحية قبل اعتمادها[98].

- هل الراوي/ الكاتب/ الشاهد أورد أخبارا وآراء تناسب ذوق الجمهور ورغبته؟ وهل قصد إرضاء الجمهور ومداراته، أو على الأقل تعمد عدم إزعاج الرأي العام؟ وعلى المؤرخ معرفة هذا الأمر والعوامل التي دفعته إلى هذا السبيل؟[99].

- هل وظف الكاتب أسلوبا أدبيا لإرضاء ذوق الجمهور، فأدى به ذلك إلى العبث بالألفاظ؛ فيقدم أو يؤخّر، أو يزيد أو ينقص، ذلك أنه كلما كان التعبير جميلا من الوجهة الفنية وجب على المؤرخ أن يأخذ الحذر ويتشكك في صحة المعلومات الواردة. وعليه أيضا أن يعرف الأسلوب المثالي لكاتب الأصل التاريخي، أو لعصره، حتى يكون على علم بالألفاظ والجمل والأساليب التي ترد لموافقة ذلك الأسلوب الأدبي المعين، على أن هذا لا يمنع من وجود بعض المؤرخين الموهوبين الذين يكتبون بأسلوب أدبي فني جميل، وفي الوقت نفسه لا يحيدون عن الحقائق التاريخية التي يتوصلون إليها، كما أن هذا النوع من الكتابة التاريخية الأدبية لا تجد سبيلها في الغالب إلى دور الأرشيف[100].

بعد تطرقنا إلى الحالات التي تحرف فيها الحقائق التاريخية، وإلى التساؤلات التي ينبغي أن يتسلح بها المؤرخ لاكتشافها، ينبغي أن نؤكد أن عدم الرغبة في قول الصدق، سواء أكان مقصودا أو نابعا من اللاوعي، يؤدي إلى خطأ التعبير عن الحقيقة أكثر من حذف الحقائق، ليكون المؤرخ أمام وثيقة فيها حذف لحقائق ما، أو انحياز، أو هما معا، ومع ذلك فإنه عليه دائما أن يتذكر أن أسوأ شاهد قد يقول أحيانا الصدق، وأن عمل المؤرخ هو استخلاص، أي ذرة من الصدق لها صلة بالموضوع إذا كان بإمكانه أن يفعل ذلك[101].

وينبغي أيضا ألا ننسى أن هناك أحوالا قد تساعدنا على معرفة الشاهد الصـادق، يمكن تحديدهـا في ما يلي[102]:

- عندما يكون مفاد العبارات مسألة لا يبالي بها الشاهد، فأغلب الظن أنه عندئذ يكون غير متحيز، وبذلك يسجل الحقيقة صادقة.

- عندما يأتي بعبارات فيها تحامل على نفسه، أو على جماعة عزيزة عليه، أو ضد مصلحته الشخصية، ومع ذلك ينبغي على المؤرخ، في هذه الحالة، توخي الحذر.

- عندما تكون الحقائق أمرا شائعا ومعروفا لدى الجميع بدرجة تجعل الشاهد لا يستطيع أن يخطئ فيها أو يكذب. ومع ذلك ينبغي التأكد من أن الحقائق التي أوردها الشاهد قد نظر إليها أناس آخرون عاصروها نظرة مماثلة، وأنه قد توافرت لديهم الفرصة ليعرفوا شيئا عنها.

- عندما ترد عبارات حول الحقيقة موضوع السؤال غير معروفة معرفة جيدة، وتأتي هذه العبارات عفوية تكون على درجة من الاحتمالية تجعل الخطأ أو الكذب فيها بعيد المدى.

- عندما تكون النماذج الفكرية والمفاهيمية لشاهد ما معرفة، وتصدر عنه أقوال لا تتفق مع تلك النماذج، أي إذا جاءت العبارات مناقضة لآمال وترقبات الشاهد، فإنها تكون على قدر كبير من الصحة.

2 - 4 - نقد الدقة

إذا كان هدف نقد الصدق الكشف عن الأخطاء المقصودة من طرف الشاهد/ الراوي/ الكاتب، فإن نقد الدقة يسعى جاهدا إلى الكشف عن الأخطاء غير المقصودة التي يمكن أن يقع فيها الشاهد، وهل المُلاحظ للحدث لم يقترف، عن غير قصد، خطأً عند كتابته الحدث التاريخي الذي يرويه؟[103]. والغاية من وراء ذلك هو معرفة الأخطاء غير المقصودة وأسباب حضورها في الوثيقة[104]، فالتجربة علمتنا أنه يمكن أن نخطئ أو نشوه الحقيقة عن غير قصد، لذا فمن المهم أن نبحث عن الأسباب المعتادة للأخطاء والتشوهات غير المقصودة التي تؤثر في المراحل الثلاث المرتبطة بتدوين الشهادة: الإدراك **la perception**، والتسجيل/ التخزين **la mémorisation**، والشهادة **la déposition**.

- **على مستوى الإدراك la perception**: يمكن أن يضطرب إدراك الشاهد في أثناء ملاحظته أو تدوينه الوقائع التاريخية، بسب العاطفة والخوف والارتباك والأوهام والحماس والتعب والأفكار النمطية[105]، فمن البديهي أن الشخص ضعيف البصر، أو المصاب بعمى الألوان، أو الأصم، لا يستطيع أن يصف الحوادث على حقيقتها، كذلك الراوي أو الكاتب قد يكون صاحب ذكاء وقوة عقلية تبيح له إدراك ما يحيط به من الظروف، من دون أن تخدعه الظواهر والمؤثرات السطحية، لكن مع ذلك فإن العين لا تستطيع أن تتجاوز في رؤية الأشياء أكثر من قوتها على الإبصار، والعقل لا يدرك أكثر مما تستطيع أن تنفذ إليه بصيرته خلال الأحداث[106]، بالإضافة إلى عدم تمكن الكاتب/ الشاهد من تصحيح وثائقه التي قد تتضمن أخطاء بسبب ظروف إدارية أو مكانية[107]، مما قد يؤدي إلى التأويل الخاطئ للوقائع التي شاهدها، وتكون النتيجة شهادة مجزأة غير مكتملة.

- **التسجيل/ التخزين la mémorisation**: يؤثر الزمن، سواء طال أو قصر، ليس فقط على تذكُّر الوقائع نفسها، ولكن أيضا على موقعها في الزمان والمكان. والذاكرة لا تحتفظ بالتسلسل المستمر للأحداث ولكن

بعناصر معينة، فالعقل قد يضطر إلى تغيير مسار الأحداث لربط مختلف العناصر التي احتفظ بها عن طريق الارتباط المنطقي الذي لا يتوافق بشكل ضروري مع التسلسل الحقيقي للوقائع، كما أن الخيال يتسرب إلى شهادة الشاهد حين يكون بصدد تدوينها كتابة، أو عندما يرويها عدة مرات قبل تدوينها(108)؛ لذا يجب تسجيل الأحداث مباشرة بعد ملاحظتها، لأن الذاكرة تحتفظ، بوعي أو من دون وعي، ببعض الأحداث وتتجاهل أخرى، والأكثر شيوعا أن الانطباع يضعف ويبتعد عن التجربة الحقيقية، ويتغير إلى ذكريات مجزأة غير مكتملة تختلط مع ذكريات أخرى في ذاكراتنا، لذا يجب عدم الثقة، ولاسيما بخصوص المذكرات والتقارير التي كتبت بعد عدة سنوات من وقوع الأحداث، حيث لا تجمع إلا ركاما من الذكريات المتناثرة التي تزيف دائما السير الحقيقي للأحداث(109).

- **الشهادة la déposition**: يمكن أن تعاني الشهادة الشفوية أو الكتابية عدم الدقة:

- إذا كانت تحت الإكراه البدني (التعذيب)، أو النفسي (الخوف والتهديد).

- إذا لم تعطَ الفرصة للشاهد للتفكير، خاصة في أثناء الاستجوابات التي تكون أسئلتها في الغالب مُوَجَّهة لإجابات معينة.

- إذا أغفل الشاهد بعد التفاصيل أو الظروف المهمة.

- إذا وظف الشاهد مصطلحات غير مناسبة(110).

- إذا كان الشاهد غير قادر على التعبير، ووجد صعوبة في تحديد معنى ونطاق الكلمات المجردة أو التي لها معنى واسع، والتي بواسطتها يتحتم على الشاهد ترجمة الوقائع، مما يترك شكوكا حول معاني العبارات التي يستخدمها(111).

- إذا وظف الشاهد الأسلوب الأدبي وأعطاه الأهمية على حساب الدقة(112)، مما ينجم عنه تحريف وتشويه الشهادة، وأهم علل الأساليب الأدبية، وفق المتخصصين: تعدد الكلمات والمواقف النبيلة في الأدب الخطابي، وتراكم التفاصيل الدقيقة والشائقة في الأدب الملحمي، والمشاعر المبالغ فيها في الأدب الغنائي، وتركيز الحقائق على فرد واحد في الدراما(113).

- إذا مَزَجَ الشاهد روايته، ومن دون قصد، بمشاعره وأحاسيسه(114).

وإجمالا هذه بعض الأسئلة التي ينبغي على الباحث أن يطرحها على الوثيقة للتثبت، ما أمكن، من دقتها على الشكل التالي(115):

- هل تمتع الراوي/ الشاهد بحواس سليمة وبعقل سليم، فاستطاع أن يعطي معلومات صحيحة عما شهده وسمعه بنفسه؟

- هل تمتع الراوي أو كاتب الأصل التاريخي بجميع الشروط الواجب توافرها حتى تتحقق المشاهدة العلمية؟

- هل أورد الراوي أو كاتب الأصل التاريخي حوادث كان من الممكن ملاحظتها بنفسه ولكنه لم يفعل ذلك، وبسب الإهمال أو لظرف قهري يورد تفاصيل سمع بها أو تخيلها، وهي غير صحيحة جزئيا أو كليا؟

- هل الراوي أو كاتب الأصل التاريخي روى حادثا تاريخيا بطريقة توضح أنه لم يدون وفقا للملاحظة الشخصية؛ لأن طبيعته لا تلائم ذلك؟
- هل الراوي أو كاتب الأصل التاريخي لم ينخدع بسبب التحيز والهوى، برغم رغبته في قول الحقيقة؟

3 - تمحيص الشواهد: المقارنة بين المصادر

يصل الباحث، عن طريق عمليات النقد السابقة، إلى عدة نتائج تثبت صحة الأصول التاريخية، أو يصل في أحوال كثيرة إلى التمييز بين الروايات الكاذبة والروايات المشكوك في صحتها، والروايات المحتمل صدقها، والروايات التي لا يمكن تحديد قيمتها[116].

وإذا كانت النتائج التي توصل إليها الباحث مرضية، فمن المعقول أن نقبل الوقائع وننتقل إلى مرحلة التركيب، لكن ليست هذه هي الحال دائما؛ ففي كثير من الأحوال نكون غير قادرين على الجواب عن الأسئلة التي سبق طرحها على الوثيقة، خاصة المتعلقة بكفاءة ودقة ونزاهة وصدق المؤلف/ الكاتب، وبالتالي لا يمكننا اعتبار الوقائع سوى أنها محتملة لا أقل ولا أكثر، ويجب قبل البدء في عملية التركيب تحويل هذه الاحتمالات إلى اليقين، عن طريق المواجهة بين الشهادات[117]. وللخروج من دائرة الاحتمال والشك إلى دائرة اليقين لا بد من عملية نهائية للوصول إلى نتيجة محددة، لذا لا بد للباحث أن يتابع الدرس والبحث للوصول إلى نتائج حاسمة قدر المستطاع[118].

وخلال عملية المواجهة بين الشهادات للوصول إلى نتيجة حاسمة، عادة ما يكون الباحث أمام وضعيتين:

- **حالة المصدر الوحيد**: في بعض الحالات لا توجد إلا رواية واحدة عن حادث تاريخي معين، فعلى الباحث في التاريخ أن يَحذر الروايات أو الكتابات التي انفرد بها راوٍ أو كاتب واحد. وقد فطن المحدثون ورواة الأخبار إلى خطورة الاعتماد على رواية الآحاد، واشترطوا فيها أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب[119].

ويجدر بالباحث في التاريخ، قبل إسقاط الرواية التي ينفرد بها راو واحد، أن يعيد البحث والتنقيب، لعله يجد بين الروايات المختلفة ما يزكي به روايته المنفردة، وهو أمر عرفه المحدثون وعملوا به؛ فأفردوا له بابا خاصا سموه: باب الاعتبار والمتابعات والشواهد[120].

لكن إذا ما اضطر الباحث إلى اعتماد المصدر الوحيد فعليه أن يفكر مليا في طبيعة الحدث موضوع الشهادة، ويعتبر هذا الحدث في فحواه الخاص، والاستفسار حول إذا ما كان الحدث محتملا أم لا؟ أي بعبارة أخرى ما إذا كان الحدث لا يتعارض مع القوانين العامة التي تحكم العالم. ولا يتعارض مع القوانين العقلية (المنطق)، والقوانين الميتافيزيقية (مبدأ السببية)، والقوانين الفيزيائية التي تحكم الظواهر المادية، ولا يتعارض مع القوانين الأخلاقية التي تحكم نشاط الكائنات الحرة. وأن الشهادة لا تتضمن تناقضات داخلية، وإلا سوف يرفضها المؤرخ، أو سوف يستعملها باحتراز وحذر شديدين[121].

- **حالة تعدد المصادر**: من أجل إثبات صدق ودقة المصدر، والتأكد من التأويل الصحيح، والطريقة النموذجية؛ تجب مقارنته مع مصادر أخرى لها علاقة مع الأحداث نفسها[122].

لكن قبل البدء في هذه العملية، أي المقارنة والمواجهة بين هذه المصادر التي لها علاقة بالحدث التاريخي نفسه، يجب التساؤل عما إذا كانت هذه الشهادات مستقلة، إذ من المحتمل أنها نسخ للشهادة نفسها؛ لأن الشهادات التي تكون موضوع المقارنة يجب أن تكون مستقلة بعضها عن بعض[123]. والشهود مستقلين تماما غير مقلدين، وغير متأثرين بعضهم ببعض[124].

وبعد عملية المقارنة والمواجهة بين الشهادات والمصادر عادة ما يجد المؤرخ أو الباحث في التاريخ نفسه أمام عدة نتائج، كما يلي:

- **تطابق المصادر:** تطابق المعلومات المتوافرة من مختلف المصادر المتزامنة والمتكاملة بصفة جيدة، خاصة إذا كانت المصادر مستقلة، يصبح الحدث شبه مؤكد، لكن نادرا ما يكون هناك تطابق بين عدة شهادات، إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع العوامل التي تؤثر في مختلف مراحل تكوين وتشكيل الشهادة[125]. والخلاف عادة حول بعض التفاصيل لا يدعو إلى القلق والتشويش، بل على العكس، فإن وجود تطابق وملاءمة كاملة يخلق نوعا من الشك بالنسبة إلى الشهود المستقلين[126].

ولا يجوز اعتبار توافق المصادر على مسألة بعينها أمرا نهائيا إلا بعد تحديد العلاقة بينهما، والاتفاق الصحيح بين مصدرين مستقلين لا يكون في الغالب بتشابههما المطلق، ولكن باتفاقهما وتشابههما في مواضع، واختلافهما في مواضع أخرى. ولا يكفي اتفاق الروايات المستقلة لبلوغ الحقيقة التاريخية، بل ينبغي على الباحث في التاريخ أن يلاحظ التوافق والتآلف والاتساق بين الحقائق بعضها وبعض[127].

- **تباين المصادر:** يمكن للباحث أن يصادف تباينات في الشهادات؛ إذا كانت هذه التباينات تتعلق بالمظاهر العرضية للحدث وليس بجوهره، فالحالة عبارة عن خلاف جزئي، وهو أمر طبيعي تماما، وأنه أيضا ضمانة تاريخية، لأنه يمكن أن نرى فيه دليل الشهود الذين لم يتشاوروا مسبقا[128]. أما إذا كان التباين في جوهر الحدث فذاك تعارض بين الشهود.

- **تعارض المصادر:** في حالة تعارض الأصول والمصادر، وتناقض الروايات، بشأن حادث تاريخي معين، ينبغي على الباحث للوصول إلى الحقيقة التاريخية التأكد هل المصادر المتعارضة تتعلق بالحادث نفسه، أم بحادثين مختلفين لا ينطبقان على الزمن والمكان أنفسهما، وعلى الأشخاص ذاتهم الذين تناولهم ذلك الحادث؟ وعدم اتخاذ موقف وسط بين الشهادات المتعارضة، بل السعي إلى معرفة أي المصدرين أصح. وألا يأخذ برأي الأكثرية في مقابل الرأي الواحد، فمن الجائز أن يكون الرأي الواحد هو الصحيح، والكثرة لا تحدد حتما صحة ما توردە[129]. وتجب معرفة ثقة كل واحد منهم، والتمسك بالذي لديه حجية أكثر، وإذا كان أي منهم لا يستحق الثقة فيجب أن يُوضع حل مهما كلف الأمر، وأن نعترف بعدم القدرة على الإثبات[130]. والامتناع عن إعطاء حكم نهائي. وإذا جرى اختيار رواية/ شهادة، وتفضيلها على الأخرى، فيجب على المؤرخ إعطاء أسباب اختياره[131].

خلاصة المبحث الأول

- إن منهج النقد التاريخي، عند المؤرخ، يستند إلى ثلاث عمليات كبرى: هي النقد الخارجي، والنقد الداخلي، والمقارنة بين الشواهد.

فالنقد الخارجي يبحث في أصالة الوثيقة وعدم تزويرها. ويهتم نقد المصدر بتحديد صاحب الوثيقة وتاريخها ومكان تدوينها. أما نقد التصحيح فهو الذي يستهدف معرفة أصول النسخ غير الأصيلة.

ويتكون النقد الخارجي من نقد التأويل الذي يبحث في معرفة معاني الوثيقة الظاهرة وغير الصريحة. ويبحث نقد الكفاءة في قدرة الكاتب/ الشاهد على نقل الأحداث بكفاءة. أما نقد الصدق فهو الذي يبحث في احتواء الشهادة على الكذب من عدمه. ثم نقد الدقة الذي يبحث مدى وقوع الكاتب في أخطاء غير متعمدة. بينما تأتي المرحلة الاخيرة، وهي المقارنة بين الشواهد لتحديد مدى تطابقها أو تشابهها أو تناقضها كليا أو جزئيا، حتى يتسنى للباحث اتخاذ قرار معين إزاء وثيقة معينة.

- رغم التمييز بين النقد الخارجي والنقد الداخلي، فإن ممارستهما من طرف المؤرخ لا تتم بشكل مجزأ، بل تكمل كل خطوة من خطواته الأخرى وتخدمها، ولا تقتضي بالضرورة الترتيب المتعارف عليه، والذي اتبعناه في هذا المبحث.

- يستعين المؤرخ، في كثير من خطوات النقد، بتخصصات وعلوم لا يتقنها بالضرورة، وقد يضطر، بل ويجب عليه، إلى الإفادة من نتائج بحوث من سبقوه في تخصصه، وكذا التخصصات الأخرى التي لها علاقة بالموضوع الذي يبحث فيه.

- النتائج التي يتوصل إليها المؤرخ تبقى دائما مؤقتة ونسبية، كما أن عملية النقد لا تنتهي إلا إذا قرر الباحث/ المؤرخ ذلك.

المبحث الثاني: النقد التاريخي وابعاد التاريخ ومنهج المؤرخ

سنخصص هذا المبحث لتوضيح أهمية أبعاد التاريخ في عملية النقد التاريخي، ومكانته ضمن منهج المؤرخ، وعلاقته ببقية مكونات النهج التاريخي.

1 - النقد التاريخي وأبعاد التاريخ

1 - 1 - النقد التاريخي والزمن

تاريخ حدث ما، في الاستعمال العادي، هو الجواب عن سؤال يتضمن كلمة «متى»؟ واستعمل العروي كلمة «تأرخة»

للتعبير عن وقت الحدث مهما كان[132]. وهو ما يحيل الباحث في حقل التاريخ على مفهوم الزمن، وتتعدد أنواع الزمن، من زمن فيزيائي، ونفسي، واجتماعي، لكن الذي يهمنا هو الزمن التاريخي الذي -

وفق Ségal - تتم إعادة بنائه وتقديمه بواسطة النهج التاريخي بناء فكريا/ عقليا في الحاضر، وهو علاقة جدلية بين الحاضر والماضي، فالحاضر يمثل عالما موضوعا مكملا لعالم المعرفة، والماضي هو الآخر يمثل عالما موضوعا لتلك المعرفة. هذا الزمن هو زمن تاريخي موضوعي ليس بزمن الذاكرة أو الذكريات.

وفي نظر Prost، بالنسبة إلى المؤرخ، ليس بالضرورة أن يعيش زمن الماضي لكن لا بد أن يفهمه، هذا الفهم يمر عبر بناء موضوع علمي وتأريخه في اتجاه بناء وحدات زمنية، ليس فقط وفق ترتيب كرنولوجي أو بناء تحقيبات، ولكنه أيضا تراتبية للظواهر بتوظيف وتيرة تغييرها[133].

تكمن أهمية الزمن في منهج النقد التاريخي، في كونه يمكّن المؤرخ، باعتماد وحدات قياس الزمن (اليوم، الشهر، السنة، الجيل، الكرونولوجيا، الحقبة،...)، من وضع وقائع الماضي التي يشتغل عليها وفق تسلل منطقي، وفي سياق منسجم يبحث فيه المؤرخ من خلال الزمن عن المعنى.

وباعتبار المؤرخ، خلال عملية النقد، يشتغل على حوامل الشواهد (النقد الخارجي)، والمعنى المضمّن في الوثيقة (النقد الداخلي)، فإنه في أثناء الاشتغال على حوامل الشواهد بصدد القيام بعملية «التوقيت» والاشتغال على مضمونها، يعني «تأريخا».

وترتيب الأحداث في نسق زمني قصد تأريخها يقتضي اختيار نقطة بدء وفقا لتقويم تاريخي معين، ووحدة قياسية، لكن اختيار نقطة بدء، أو اعتماد تقويم معين، أمر نسبي يؤثر في عملية التأريخ بصفة عامة، فكلما بدا للمؤرخ صعوبة في الموافقة بين تاريخين غيَّر الوحدة الزمنية، وحاول التحقق بين تقويمين أو أكثر، هذه التغيرات تغير من مدلول الحدث الذي نريد تأريخه، أما القفز تقويم من إلى آخر فينتج عنه بالضرورة تغيير «صدى الحدث» التأرخة (موقت الحدث مهما كان - وفق العروي) ليست عملية بريئة، ذلك أن كل تأويل محدود بتوقيت[134].

وتكون الإفادة من الزمن التاريخي في النقد التاريخي كالتالي:

- يمكن للمؤرخ تحديد زمن الوثيقة التي يشتغل عليها، وبالتالي معرفة الفترة الفاصلة بين الحدث الوارد بها وتاريخ تدوينه.

- معرفة زمن الوقائع التي يشتغل عليها المؤرخ ووضعها في سياقها التاريخي، وترتيبها وفقا لمنطق كرنولوجي.

- ضبط تاريخ تدوين الشاهدة، والحدث الوارد بها، ويمكن من خلال التقنيات الحديثة التحقق والوقوف على مدى صحة ودقة الشواهد المعتمدة.

- تدقيق المدة الزمنية التي يشتغل عليها المؤرخ وفقا لمعايير معينة لقياس الزمن، ما يمكنه من تأويل أكثر موضوعية للشواهد.

- معرفة زمن تدوين الوثيقة بتوظيف التقنيات الحديثة، ما يساعد الباحث على التأكد من كون مضمونها يهم أحداث الفترة الزمنية التي يشتغل عليها. وتيسر له عملية الانتقال من تقويم تاريخي إلى آخر.

1 - 2 - النقد التاريخي والمجال

تحديد مكان الحادث، الجواب عن السؤال: أين؟ ومع تطور الفكر التاريخي تمحورت علاقة الحدث

بالموقع حول تأثير البيئة، فالإنسان يتأثر في جسمه وذهنه بالوطن الذي يقطن فيه، ومشاريعه تتأثر حتما بما يحيط بها، وتترك آثارا في الرقعة الأرضية التي أنجزت فيها، العلاقة بين الإنسان والطبيعة مزدوجة: من جهة بين البيئة والإنسان، ومن جهة أخرى بين البيئة والحوادث.

ويؤكد العروي أن قارئ الوثائق التاريخية ينبغي ألا يتعامل مع المفاهيم الجغرافية كمفاهيم قارة ومحددة، بل كمفاهيم تاريخية تتغير باستمرار، وتجب إعادة تعريفها في كل وثيقة على حدة، وأن الاقتناع بأحادية تأثير العامل الجغرافي نتج أساسا عن خلط في ترتيب أولويات البحث التاريخي، أي فصل البعد المكاني عن البعد الزماني في الواقعة/ الشاهدة، واعتبار المكان قاعدة قارة تتوالى عليها أحوال وأعراض هي الحوادث؛ ففي عين المؤرخ الناقد الناظر في الآثار الباقية ينحل المكان الواحد إلى أمكنة، كما ينحل الزمان الواحد إلى أزمنة.

كما أورد العروي أمثلة لبعض المؤرخين، وتوظيفهم العوامل الجغرافية في البحث التاريخي، منهم ابن خلدون الذي وظف المكان وسيلة للنقد، ومعيارا لتمحيص الأخبار، بمعنى أنه لم ينظر في علاقة البيئة بالإنسان أو بالكائن الحي عامة، مع إغفال دور واجتهاد المؤرخ الباحث، بل بحث في علاقة الأخبار بظرفها المكاني من منظور المؤرخ. وجان بودان الذي يطالب الناظر المتمعن في أخبار الماضي بأن يتحقق من عدالة المخبر، وأن يلتفت في الوقت نفسه إلى شواهد اللغة، وإلى وصف الأماكن، وأن ما يخبر به يوافق أوصاف المكان الذي يدعي أنه حدث فيه[135].

وتكمن أهمية المجال/ المكان في منهج النقد التاريخي في:

- المكان وسيلة من وسائل التأويل.
- يمكن تحديد مكان الأحداث من مقارنته مع مكان تدوينها، وبالتالي التأكد من صدقها وصحتها.
- معرفة خصائص مكان وقوع الأحداث تحدد مدى تأثيره في مسار الأحداث، ومقارنة ذلك بما هو وارد في الشواهد للتأكد من صدقها وكفاءة الشاهد في نقل الأحداث.

1 - 3 - النقد التاريخي والمجتمع

المجتمع هو تجمع بشري يؤطره زمن ومجال محددان، ويتميز بعلاقات اجتماعية تحددها ثقافة ومؤسسات. مفهوم المجتمع إذن مرتبط بمفهومي الزمن والمكان لأنه لا يمكن الحديث عن مجتمع ما إلا في مجال جغرافي وزمان تاريخي، وهذا كله يسهم في المعرفة الإجمالية للأحداث. وكل مجتمع هو تقاطع لمجال جغرافي وزمان تاريخي. ودور المؤرخ هنا هو شرح وتحليل كل مظاهر الحياة الاجتماعية: الأدوات، والذهنيات بشكل شمولي. لكن فهم كل المظاهر الاجتماعية يفرض ترتيبها وتقسيمها وفق الزمن، المجال وميدان الحقيقة الإنسانية، وهي ضرورية على الرغم من الصعوبة الفكرية في أثناء تحليل المجتمع ككل، وتنوع الحقول والأنشطة التاريخية يفرض تنوع التقنيات والمناهج في أثناء الاهتمام بالحقب والمجالات المدروسة؛ ما يعطيها انطباعا هادفا إلى تحقيق الصرامة العلمية[136].

ويمكن أن نفهم العلاقة بين البعد الزمني ومنهج النقد التاريخي في:

- قدرة المؤرخ في فهم خصائص المجتمع الذي يشتغل عليه تمكنه من فك رموز وفهم أكثر للوثيقة التي يشتغل عليها والعكس صحيح.

- توافر المؤرخ على معطيات كافية عن المجتمع موضوع الدراسة يمكنه، إلى حد ما، من معرفة شروط إنتاج بعض الوثائق، والآليات المتحكمة في إنتاجها، ودرجة الثقة التي يمكن أن يمنحها لشهوده.

2 - النقد التاريخي في منهج المؤرخ

2 - 1 - النقد التاريخي والإشكالية

ارتبط مفهوم الإشكالية في البحث التاريخي بمدرسة الحوليات والتاريخ الجديد، والاتجاه التاريخاني، وهو ما أطلق عليه التاريخ الإشكالي، في مقابل التاريخ السردي الذي كان سائدا لعصور طويلة، ويرى جاك لوغوف، في هذا، أن الحوليات أصبحت لها رغبة قوية في الإيضاح أكثر من أي وقت مضى في طرح المشكلات التاريخية بكتابة تاريخ إشكالي وليس تاريخا آليا[(137)].

ويرى المؤرخ هنري إيريني مارو (1904-1977) Henri Irénée Marrou أن الإشكالية أول مرحلة من المراحل الكبرى لسير التفكير التاريخي الذي يجري في ذهاب وإياب بين مستوى الذات الحاضرة (ذات المؤرخ)، ومستوى الموضوع الذي لم يتبق منه سوى آثاره[(138)].

ويَعتبِر بول فاين Paul Veyne طرح المشكل حافزا للبحث وضرورة منهجية، ومن خلاله ينخرط الباحث في مسلكية فكرية لإنتاج المعنى عبر مختلف التفسيرات التي يسعى إلى بنائها ارتباطا بالأسئلة المنبثقة من المشكل المطروح، بينما يرى أنطوان بروست Prost Antoine أن غنى الفكر التاريخي وخصوبته لا يترجمان بكثرة المفاهيم المستعملة من طرف المؤرخ، بل الإشكاليات التي يطرحها حتى إن قَلّت الوثائق؛ لأن المؤرخ بثقافته ومؤهلاته الفكرية يستطيع خلق وثائقه[(139)].

أما لدى العروي، فإن الإشكالية تساعد المؤرخ على انتقاء أنواع الشواهد المطلوب الاشتغال عليها[(140)].

ويجري وضع الإشكالية من خلال العمليات الفكرية التالية[(141)]:

- طرح المشكل أو وضع سؤال مركزي، بالانطلاق من قضايا الحاضر التي يعيشها المجتمع، وانطلاقا مما تتيحه الوثائق بمراعاة الأبعاد الثلاثة: الزمن، المجال، المجتمع.

- تفريع المشكل إلى تساؤلات فرعية لتسهيل تحليله.

- وضع فرضية لكل تساؤل، باقتراح جواب مؤقت انطلاقا من دراسة الوثائق، ويسمى هذا الجواب المؤقت فرضية، وتكون قابلة للتأكيد أو النفي أو التعديل؛ لينطلق المؤرخ إلى مرحلة موالية، وهي البحث عن الوثائق.

2 - 2 - النقد التاريخي والبحث عن الوثيقة أو التقميش

التاريخ يصنع من وثائق[(142)]، والبحث عن الوثائق وجمعها قسم من الأقسام الرئيسة المندرجة في مهمة المؤرخ، وقد أطلق عليه في ألمانيا اسم «الهورسطيقا» Heuristique[(143)]. وقد اعتبرت المدرسة المنهجية الوثيقة

مركزية في عمل المؤرخ، فهي المادة الخام التي يسعى المؤرخ من خلالها إلى استعادة ما صدر عن الناس في الماضي من أقوال وأفعال، واسترجاع ما ولّى عبر اقتفاء ما خلفوه من آثار، لكن مفهوم الوثيقة عند الوضعانيين ظل محدودا عندهم في المصادر والأرشيفات المكتوبة[144]. وخلافا للمدرسة الوضعانية ترى الحوليات أن الوثيقة هي كل شيء، أو مصدر يمكن للمؤرخ الاعتماد عليه للإجابة عن إشكاليته. وتقتضي طبيعة الإشكالية التي اختارها المؤرخ نوعا معينا من الوثائق، وأن كل نوع من هذه الوثائق يفترض وجوده في مكان دون غيره. وتبقى مهمة المؤرخ أن يحصل على الوثيقة، إما في دور الأرشيف، وإما في المؤسسات الرسمية، والمنظمات، وعند مليكها إذا كانت خاصة، أو في الطبيعة،... ويسلك في عمله، للوصول إلى الوثيقة، استشارة المتخصصين والاطلاع على الموسوعات والبيبلوغرافيات، وتوظيف التكنولوجيا الحديثة من إنترنت وغيرها.

2 - 3 - النقد التاريخي والتعريف

هَمُّ «المؤرخ» الأول والأخير هو الإجابة عن السؤال «ما»؟ (Quoi)، والتعيين يكون بالكشف عن مختلف العلاقات التي تربط الأمر الذي يبحث فيه بكل ما سواه. هدف العملية التوضيحية أن نطلق عليها اسم «التعريف» (Identification) [145].

يعتبر التعريف التاريخي من بين خطوات المنهج التاريخي، على أساسه يتم فحص الفرضيات لإثبات الوقائع بالاستناد إلى مخلفات الماضي، كما يزود المؤرخ بالحجج لتأسيس وجهة نظره، وإليه يستند التفسير، ويتكون من ثلاث عمليات فكرية ومنهجية تتجلى في المفهومية الملائمة والنقد[146].

وبناء عليه فإن النقد التاريخي مكون من مكونات التعريف التاريخي، ويمارسه المؤرخ بشكل تداخلي مع بقية مكونات التعريف بشكل خاص، والمنهج التاريخي بشكل عام.

2 - 3 - 1 - النقد التاريخي ومفهومية الأحداث

تتم مفهومية الأحداث عبر مفهومية الوثائق؛ بالعمل على معرفة لغة الوثيقة ولغة الفترة التي أُنتجت فيها، والدلالة الخاصة لكلماتها، مما يسمح للمؤرخ بأن يكتشف عدم الدقة المحتملة للتصورات التي تتضمنها بعض الوثائق، والاحتياط من إسقاط تمثلات الحاضر على الماضي، وبالكشف عن المعنى الظاهر المقصود والمتعمد، والمعنى الخفي في الوثيقة، وكذلك من خلال وضع الوثائق في سياقها التاريخي[147].

ويبدو جليا أن مفهومية الأحداث تتأتى عبر مفهومية الوثائق، وأن اشتغال المؤرخ لفهم الوثيقة بالضرورة يستدعي عملية نقد ظاهري للوثيقة أولا، كما أن المؤرخ لا يمكنه الاستمرار في عملية النقد إلا عبر مفهومية الوثيقة، وبالتالي فإن عمليتي النقد والمفهومية عمليتان متداخلتان تكمل إحداهما الأخرى.

2 - 3 - 2 - النقد التاريخي والملاءمة

وفق «Jean Etienne» يعتبر المجال الحدثي لا نهائيا على مستويين:

- لا نهائي امتدادا (extensivement)؛ لأن التاريخ مفتوح على جميع أنواع المستجدات والإبداعات، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... ، فالإنسان يضيف دائما شيئا جديدا للمجال الحدثي.
- لا نهائي كثافة (intensivement)؛ لأن طريقة عيش الناس تختلف في كل مرحلة، وفي كل مجتمع.

لهذه الاعتبارات المؤرخ في حاجة إلى القيام بعملية الانتقاء داخل هذا الحقل الحدثي، ليس بإعادة إنتاجه، ولكن على العكس، بإعادة تنظيمه وتقسيمه وترتيبه، والقيام بعملية انتقاء وسط زخم وكثرة الأحداث، هذا الانتقاء لا يستند إلى أي سلم محدد، أو موضوعي، ولكن وفقا لفرضيات تسمح للمؤرخ بالاشتغال على بعض العناصر من الوثائق التي تلائم إشكاليته[148]. من هنا يبدو أن عملية الملاءمة سابقة على عملية النقد، وتساعد المؤرخ على عدم الانغماس في نقد وثائق لا علاقة لها بإشكالية بحثه، كما تمكن الملاءمة المؤرخ من انتقاء، ثم نقد، المعلومات التي تخدم تلك الإشكالية.

2 - 4 - النقد التاريخي والتفسير

يقول عبدالله العروي: «بعده (التعريف) يأتي دور الاستيعاب بشتى أشكاله (الاستحضار، التفسير، التعليل)، ونطلق عليها بشيء من التجاوز اسم التعليل»[149].

والتعليل عند العروي يتفرع إلى تفسير وتأويل، وتفسير حدث ما هو الجواب عن السؤال: لماذا؟ والتفسير في القديم والحديث نوعان: التفسير بالنسق، والتفسير بالقاعدة المطردة[150]. أما التأويل فيتجاوز التفسير إلى الفهم الذي دائما هو تقييم، بعكس التفسير الذي هو في الأساس وصف، ذلك أن المؤرخ يبدأ تصوره بالمقايسة والمقابلة والمعارضة والترتيب، ويكون مسند البحث ويستأنس به، حتى يحصل لديه ذلك الشعور الملتصق بالمعروف المعتاد، حينذاك تتبلور في ذهنه فكرة تعكس النظام الضمني لتلك المجموعة؛ فنقول إنه توصل إلى حكم[151].

ونجد هذه العمليات التي يقوم بها المؤرخ، من تفسير وتأويل، لا يمكن فصلها عن عملية النقد، ذلك أن شكلي التفسير اللذين حددهما العروي عادة ما يلجأ إليهما المؤرخ لسد ثغرات عملية النقد، خاصة أمام صمت الوثائق أو تناقضها بشكل جلي، أما التأويل فيشتغل عليه المؤرخ أولا خلال عملية النقد الداخلي للوثيقة، بهدف تحديد المعنى الحقيقي للوثيقة.

ويعتبر التفسير، من داخل الوثيقة، عملا نقديا يمكّن المؤرخ من صياغة أحداث ووقائع للإجابة عن الفرضيات التي وضعها في مرحلة الإشكالية. وبالتالي فجودة التفسير عند المؤرخ رهينة بجودة الوثائق التي توصل إليها عبر مرحلة الاستكشاف من جهة، وبجودة الأسئلة التي يطرحها على تلك الوثائق ارتباطا بالمشكل الذي يبحث فيه من جهة ثانية[152].

2 - 5 - النقد التاريخي والتركيب

وضع العروي التجميع والتأليف في مقابل النقد والتفكيك، ويقول في معرض حديثه عن التركيب/ التألفة «التحليل يقابله التركيب، التفكيك يقابله التأليف، التدقيق يقابله الإجمال... كل كلمة من هذه الكلمات تفي بالغرض فيما نقصد إليه... لذا نقترح كلمة تألفة للانتقال من الخاص إلى العام، من الجزئي إلى الكلي في مسيرة الباحث المؤرخ»[153].

ونميز في مرحلة التركيب بين التركيب كسيرورة للبناء والربط بتوظيف الزمن والمجال والمجتمع، والتركيب كمنتوج نهائي لسيرورة الربط والبناء وفقا لنسقين، تعاقبي وتزامني.

وخلال عملية التركيب هذه فإن المؤرخ - وفق Pâquet - يخضع عمله لعملية إثبات مزدوج داخل مسار مستبطن يتغذى بواسطة الشك، يخضع لنقد ذاتي داخلي طوال فترة البحث والتحرير، ثم يسند دراسته بنقد خارجي بالمقارنة مع الآخرين، وذلك بفحص صحة نتائج البحث.

ويعتبر التركيب عملية تأويل مقنعة انطلاقا من المعطيات المجزأة لشرح المشكلة المطروحة. ويكون التأويل معقولا لأنه أسس على براهين وحجج مقدمة انطلاقا من الوثائق والمنطق(154).

خلاصة المبحث الثاني

إن أي ممارسة لمنهج النقد التاريخي في إطار أي بحث تاريخي لا يمكنه أن يكون إلا في استحضار أبعاد التاريخ (الزمن، المجال، المجتمع) وباقي مكونات منهج الفكر التاريخي باعتبارها تكمل بعضها البعض.

المبحث الثالث

قضايا تاريخية مرتبطة بالنقد التاريخي

يتناول هذا المبحث بعض القضايا التاريخية التي ينبني عليها عمل المؤرخ بشكل عام، وخلال عملية النقد بشكل خاص؛ والمتمثلة في مسألة الحدث التاريخي الذي يسعى المؤرخ إلى إعادة بنائه، والوثيقة التاريخية التي يعتمد عليها لإعادة بناء الحدث، والحقيقة التاريخية التي هي غاية المؤرخ، ثم العلوم المساعدة التي يستعين بها المؤرخ في عمله.

1 - الحدث التاريخي

يوضح مارك بلوك Marc Bloch أن الأحداث التاريخية هي في جوهرها وقائع نفسانية، أما أرون Aron فيرى أن الواقعة الخاضعة تماما للقوانين المتواترة ليست حدثا تاريخيا، ويتساءل لوسيان فيفر: «من أين يؤخذ الحدث في حد ذاته، هل هو نتيجة لعمل دؤوب قام به المؤرخ؟». ليجيب: «إنه نتاج خلق وتركيب يعتمد الفرضيات والحدس، وعمل دقيق وشغوف»(155). وينطلق العروي من هذه التعريفات ويتساءل: وفق هذه التعريفات يتميز الحدث التاريخي بكونه خارجا عن القوانين الطبيعية وبصلته بالبشر. هل هذا التحديد كاف؟ ليخلص أن الحدث التاريخي هو الحدث في عين المؤرخ لا يحمل صفة خاصة دالة عليه. وهو هدف يأمل المؤرخ/ الباحث الكشف عنه من خلال الوثيقة، ينطلق منها ولا ينطلق من الواقعة (قول، عمل، سلوك)؛ لأنه يجهل بالتعريف حقيقة الواقعة بل يعرفها بالاسم والإشارة والأوصاف، ولا يعرف وجهها، وعدم المعرفة يدفعه للبحث والتنقيب منطلقا من أثر الواقعة (الوثيقة) التي هي لغز قد يفك وقد لا يفك. والعملية الرابطة بين الواقعة والوثيقة هي النقد(156).

وقد مر الحدث التاريخي كموضوع تاريخي من ثلاثة أطوار:

- **الحدث موضوع تاريخي بامتياز**؛ وقد ارتبط هذا بالمدرسة الوضعانية التي أكدت أن الحدث السياسي هو الحدث بامتياز، وهو من صنع رجالات الدولة في مساراتهم الشخصية وقراراتهم وصراعاتهم الداخلية والخارجية. ويمكن وفق الاتجاه الوضعاني الوصول إلى إعادة بناء التاريخ، كما وقع بالفعل بتجنب الأحكام والتأويلات الفلسفية المجردة، ونقد الشواهد (الوثيقة التاريخية)، عن طريق النقد الخارجي بتسليط الضوء على واضع الوثيقة وسياقات إنتاجها والنقد الداخلي بفهم مضمون الوثيقة ومدى مطابقتها للواقع، هذه الوثيقة التي ينبغي نقدها تنحصر وفق هذا الاتجاه التاريخي في وثيقة الأرشيف خاصة أرشيف الدولة.

- **البنية بدل الحدث**: تعرضت المدرسة الوضعانية لنقد لاذع من طرف الحوليات وأصبحت عبارة «التاريخ الحدثي» تحمل شحنة تحقيرية. ودعت الحوليات إلى تجاوز الحدث والارتقاء إلى تاريخ البنى؛ بالانتقال من التاريخ السياسي والعسكري إلى تاريخ الاقتصاد والمجتمع والثقافة والحياة اليومية، ومن الوصف إلى التحليل، ومن التغيير إلى التنظيم والهيكلة والتمفصل، ومن الوثيقة الأرشيفية والمكتوبة إلى تنويع الوثائق.

- **عودة الحدث**: بدأت إعادة الاعتبار إلى الحدث في سبعينيات القرن العشرين، بعد الانتباه إلى تغير موقعه كخبر داخل المجتمعات الحديثة، وإن هذه المجتمعات تتميز بصناعة مستمرة للحدث، وعودة موضوع التاريخ السياسي عبر الاهتمام بالتاريخ المباشر وتاريخ الزمن الراهن وعصر الشاهد. والمؤرخ بهذه العودة إلى الحدث لم يعد له التصور السابق نفسه، بل من خلال ثنائية الحدث والبنية، وفقا لثلاثة أوجه؛ الحدث يكشف البنية، الحدث يتحول إلى بنية، الحدث يؤسس البنية(157).

2 - الوثيقة التاريخية

الوثيقة في اللغة، وفق قاموس لسان العرب، تعني الإحكام في الأمر، وهي مشتقة من المواثقة والمعاهدة(158). أما في القاموس المحيط: وثيق به ثِقةً وموثقا: ائتمنه. والوثيق: المحكم. ووثَّقه توثيقا: أحكمه. استوثق منه: أخذ منه الوثيقة(159). وفي اللغة الفرنسية كلمة «**document**» لها معنى قانوني، أي الحجة التي تقنع القاضي عند إصدار حكمه(160).

ويرى العروي أن استعمال كلمة وثيقة، بالنظر إلى ما يقبلها في اللغتين الفرنسية والانجليزية، يعني أن المؤرخ العربي مازال يستعمل في الغالب الحجج المكتوبة المخطوطة، ولهذا فإذا أدخلنا في الاعتبار أنواع الحجج الأخرى فإن كلمة وثيقة تبقى ضيقة بالنسبة إلى المحتوى الموجود في الذهن، فيقترح العروي كلمة «الشاهدة»(161).

ومفهوم الوثيقة - أو الشاهدة على حد تعبير العروي - في مجال التاريخ مافتئ يتطور ليشمل كل مصدر إخبار أو إعلام يُمكِّنُ المؤرخ من معرفة الماضي البشري والمجال، على أساس أنه لا يمكن الفصل بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والبيولوجي(162). كما أن مفهوم الوثيقة يختلف من مدرسة تاريخية إلى أخرى، فالوضعانيون يحصرونها فيما هو مكتوب، وهذا الحصر ترفضه الحوليات، وتجعل تحديد الوثيقة من اختصاص المؤرخ، ويوضح العروي هذا التطور الذي عرفه مفهوم الوثيقة في علاقتها بالمؤرخ بقوله: «لا وجود للمؤرخ المطلق، كما أنه لا وجود للوثيقة المجردة. كل ما يوجد هو وثيقة متميزة يستعملها باحث متخصص،

ويبني على هذا الوضع نتائج تتعلق بالكيفية التي يفهم بها المتخصص صناعته بل التاريخ. من يتأمل يوميا الأحجار، أو حبوب الذرة، أو أواني الفخار، لا يفهم التاريخ كما يفهمه ويتصوره من لا ينفك يقرأ المخطوطات، أو يتابع تطور أسعار القمح أو اللحم. لكلٍّ وثيقته ولكل تاريخه»[163].

وتتعدد أنواع الوثائق وفق المعيار المعتمد في التصنيف، فالعروي يصنفها إلى نوعين: شواهد غير مقصودة لأنها طبيعية ملازمة للحياة البشرية، ونوع مقصود[164]، أي جرى إنتاجه بطريقة قصدية من طرف البشر. ونجد العروي هنا قد وظف معيار الإنتاج، لكننا نجد تصنيفات أخرى تعتمد معيار مكان التواجد (ثكنة، كنيسة، وزارة...)، أو معيار الحامل (ورقية، إلكترونية...)، أو معيار الملكية (خاصة، عامة)، أما مصطفى حسني إدريسي فيقسم الوثيقة إلى ثلاثة أنواع:

- **مصادر الذاكرة**، أي كل الشواهد التي تحفل بها ذاكرة البشر الأحياء في شكل ذكريات وتمثلات ذهنية ومواقف وسلوكات واتجاهات يجري نقلها وتمريرها ثقافيا[165].

- **المصادر المادية**، أي الشواهد الدالة على أنشطة البشر، وتشمل من المصادر الأيقونية والمصادر المكتوبة والمصادر السمعية[166].

- **المصادر المهيأة**، وهي المصادر التاريخية التي تُنتَج من طرف المؤرخ انطلاقا من مجموعة من المصادر الأخرى[167].

في مقابل هذه التصنيفات نجد تصنيفات تقليدية متداولة يمكن إجمالها فيما يلي[168]:

- النصوص ووثائق الأرشيف، والأرشيف نوعان: أرشيف رسمي (مرسلات، سجلات الضرائب، معاهدات...)، وأرشيف خاص في ملك الأشخاص والعائلات والمؤسسات الخاصة (عقود زواج، مذكرات، رسائل شخصية).
- الصحف، أي الجرائد الرسمية والخاصة.
- الوثائق السمعية والبصرية.
- المصادر الأدبية، من شعر ونثر.
- الأعمال الفنية: اللوحات والرسومات.
- الصور الشمسية وصور الأقمار الاصطناعية.
- الوثائق الأثرية، أي المخلفات الأثرية من بناءات ونقائش ومسكوكات وخزفيات.
- المصادر الشفوية.

3 - الحقيقة التاريخية بين الموضوعية والذاتية.

احتدم النقاش بين المؤرخين والإبيستمولوجية والفلاسفة حول موضوعية وعلمية المعرفة التاريخية، وقد بلغ هذا النقاش ذروته خلال القرن الـ 19 حينما منح مؤرخو المدرسة الوضعانية التاريخ صفة العلم.

وقد اعتبر مؤرخو المدرسة الوضعانية أنفسهم أقرب إلى علماء الطبيعة، والمؤرخ المحترف يعتمد بشكل كلي على الوثيقة، ويتخلص من جراثيم الأدب التي تلطخ الخطاب التاريخي العلمي، ودافعت هذه المدرسة عن تاريخ أكثر موضوعية وأقل اصطباغا بالصبغة الأدبية، ومهمة المؤرخ في نظرها تقديم الحقيقة للقراء، من خلال الوثائق بعد إخضاعها للنقد انسجاما مع عبارة رانكه: «كما وقع بالفعل»[169].

لكن علمية التاريخ وإمكان الوصول إلى الحقيقة التاريخية، كما تراها المدرسة الوضعانية أمر يستحيل تحقيقه وفق منتقدي هذا الاتجاه، إذ نجد بول ريكو يقول: «نريد من التاريخ شكلا من الموضوعية يتوافق مع طبيعته وخصوصياته وليس شيئا آخر...، إلا أن هذا الأمر لا يعني أننا نريد منه موضوعية تضاهي موضوعية علمي الفيزياء والبيولوجيا، مادام أن الموضوعية تتعدد وتختلف وفق الأدوات المنهجية التي ننطلق منها...، وهذا الهدف مرهون بشكل محدد من الذاتية... ذاتية تتوافق مع دقة موضوعية التاريخ... والفصل بين الذاتية الإيجابية والأخرى السلبية»(170).

كما نجد لويس جوتشلك ينتقد كل اتهام للمعرفة الذاتية كما يجري بناؤها في حقل التاريخ بالتحيز والخداع، على أساس أنها دون المعرفة الموضوعية، وأن كلمة ذاتي ينبغي ألا تحمل في طياتها، أي ذم من أي نوع، ولكنها تعني بالضرورة تطبيق أنواع خاصة من الاحتياط ضد الخطأ. ويضيف أن الوصول إلى الحقيقة التاريخية يتطلب أن يكون لها كيان مستقل خارج عن الذهن الإنساني، وبما أن تصور الأشياء الماضية ليس له وجود خارج نطاق العقل البشري، ومعظم التاريخ قائم على التصورات (الدليل المكتوب أو المنطوق)؛ فإن ذلك يبرر عدم إمكان الوصول إلى المعرفة التاريخية، كما هو الشأن بالنسبة إلى العلوم الطبيعية(171).

ويشرح إدوار هاليت كار هذه المسألة فيقول: «إن المؤرخ انتقائي بالضرورة، لذا فإن الإيمان بالجوهر المحكم للحقائق التاريخية الموجودة موضوعيا، وبشكل مستقل عن تفسير المؤرخ، يعتبر مغالطة... إن حقائق التاريخ لا تصل إلينا مطلقة في صورة بحته؛ لأنها لا توجد في صورة بحته، إنها تنعكس دائما من خلال ذهن المدون»(172).

وقد أدلى العروي بدلوه في هذا الباب، فيقول: «ربط الماضي بالحاضر ينتهي حتما إلى نسبة المعرفة التاريخية... «ويرى أن التعارض القائم حول مسألة الحقيقة التاريخية يجد مبرراته في تعارض المفاهيم والأفكار والمناهج، ويضعها في خطين متوازيين على الشكل التالي:

الحاضر	الإنسان	الحي	الوعي	الذات	الحرية	المعنى	الفهم	الذوق	الفن
الماضي	الطبيعة	الجامد	اللاوعي	الموضوع	الحتمية	المادة	التفسير	القياس	العلم

واقترح العروي أن يُسمى الخط الأول الخط التاريخاني، والخط الثاني الخط الوضعاني، واعتبر أن القول بالحقيقة من منظور أي خط من الخطين ينفيها عن الآخر(173).

4 - العلوم المساعدة للتاريخ

يقول لوسيان فيفر: «لا شك في أن التاريخ يكتب اعتمادا على الوثائق المكتوبة، إن وجدت. لكن يمكن، بل يجب، أن يكتب اعتمادا على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الأجر، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقرن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار، ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية»، هذه العبارة يرددها كثير من المؤرخين للدفاع عن التناهج؛ أي التعاون العضوي بين التخصصات

المختلفة، على أساس أن التاريخ «علم العلوم». فكل مثال ذكره فيفر يشير إلى تخصص: المفردات إلى اللغويات وعلم الأعلام والألقاب، الرموز إلى الشارات (الرنوك) والطوابع والعلامات، المناظر إلى الجغرافيا، المزارع إلى التقنيات، القمر إلى تاريخ الطقس وعلم الهيئة، الأحجار إلى طبقات الأرض، السيوف إلى الطبيعيات،... هذه التخصصات تسمى عادة علوما مساعدة، وهي في الواقع إما مباحث جزئية، مثل الشارات والموازين والألقاب، وإما علوم قائمة بذاتها تساعد المؤرخ في عمله، ولا يمكن في أي وقت معين حصر العلوم المساعدة لأنها تتعدد وتتنوع باستمرار[174].

وللاقتراب من دراسة موضوع في التاريخ، مع الأمل في النجاح، لا بد من معرفة بعض التخصصات المساعدة، خاصة على المستوى التقني، وليس بالضرورة على المستوى الموسوعي[175].

وتتعدد العلوم المساعدة للتاريخ أو العلوم المواكبة، على حد تعبير العروي، بتعدد وتنوع الوثائق التي يعتمدها المؤرخ، فكل منهج جديد نتج عن استغلال نوع مستحدث من الوثائق، فكل وثيقة جديدة هي مادة علم جديد ينشأ وينمو بتعريفها وتحقيقها وفحصها، وتكتسي صفتها التعبيرية بتأسيس العلم الذي تنتمي اليه[176]. وتوجد وفق العروي علوم حقيقية نسميها علوما مواكبة للتاريخ؛ لأنها تتطور بجانبه وتشاركه في المناهج والمفاهيم، ومن هذه العلوم: اللغويات، والقانون، والنقد الفني، وعلم الأرض، والاقتصاد، وعلم الحياة، وعلم النفس، وعلم العمران[177]. إلى جانب هذه العلوم توجد تخصصات يرفض العروي تسميتها بالعلوم، ويقول في هذا: «إن ما يسمى علم النميات مثلا، أو الأنساب أو الخطوط الديوانية... هو في الحقيقة بحث في الجزئيات، ملخص لدراسات قطاعية يحرره خبير ليستعين به المبتدئون في المهنة، ويجمع فيه المعارف التي تم حولها الإجماع»[178].

ومهما يكن من تسمية هذه التخصصات بالعلوم المساعدة أو العلوم المواكبة أو بحوث في الجزئيات، فإن عملية نقد الوثيقة التاريخية تحتاج، لا محالة، إلى هذه العلوم، خاصة أن هناك أنواعا جديدة ومستجدة من الوثائق لا يمكن للتاريخ الإفادة منها إلا بوجود مناهج علمية قادرة على استنباط النتائج التي يسعى المؤرخ إلى الوصول اليها.

وهذه أهم العلوم وعلاقتها بالتاريخ عامة، وبنقد الوثيقة خاصة. التي يمكن للمؤرخ/ الباحث في التاريخ الإفادة منها في البحث التاريخي:

4 - 1 - اللغة la langue: يجب على المؤرخ قبل كل شيء معرفة لغة الوثائق التي يشتغل عليها، فمثلا لدراسة التاريخ القديم لآشور لا بد من معرفة الكتابة المسمارية حتى نتمكن من فك رموز الوثائق المكتوبة بها[179]. والراغب في الكتابة عن تاريخ اليونان لا بد من معرفة اللغة اليونانية القديمة، وللكتابة في تاريخ العصور الوسطى لا بد من معرفة بلاتينياتها، وللكتابة عن عصر النهضة لا بد من معرفة اللغة الإيطالية... وكلما تعددت اللغات الأصلية القديمة والحديثة التي يلم بها الباحث، اتسع أمامه أفق البحث والاستقصاء، وعلى الباحث أن يكون حريصا على دراسة ما يلزمه منها مهما كانت قديمة أو صعبة أو نادرة؛ مثل اللغة المصرية القديمة، أو الصينية، أو العربية، أو الفارسية، أو الروسية... حتى يستطيع

الرجوع إلى الأصول والمصادر التاريخية الأولى، وهذه أدوات أساسية لا يمكن بغيرها السير قدما في سبيل البحث التاريخي[180].

4 - 2 - **فقه اللغة la philologie**: علم يهتم بدراسة اللسانيات التاريخية انطلاقا من وثائق مكتوبة، يستهدف استعادة المحتويات الأصلية لنصوص معروفة من مصادر مختلفة، ويساعد في المقام الأول على فهم الوثيقة (شرط أساسي لتأويل دقيق للمحتوى)، فهو ضروي لمعرفة لغة المرحلة التاريخية، والمنطقة، والوسط الذي أنتجت فيه الوثيقة. هذا التخصص مفيد جدا للمؤرخين لأن معظم الوثائق التي يستخدمها عبارة عن وثائق مكتوبة. كما تتحدد وظيفته أيضا في معرفة أصل الوثيقة ومراقبة أصالتها (باستعمال الكلمات الخاصة أو معنى خاص، وبعث التعبيرات)، كما أن علم فقه اللغة استفاد بشكل واسع من المعلوميات، ويمكن للمؤرخ بدوره أن يفيد من نتائج ذلك[181].

4 - 3 - **علم قراءة الخطوط أو الأقلام القديمة la paléographie**: هو جانب من تاريخ الحروف؛ أي تطور أشكال الرموز المعبرة عن أصوات لغة ما[182]. ويوظف المؤرخ كثيرا من النصوص المخطوطة، ويحاول قراءة كتاباتها القديمة؛ ففي الخط العربي مثلا نجد أنواعا كثيرة من الخطوط: الكوفي والرقعة والثلث والفارسي والمغربي، التي تحتاج قراءتها إلى التعليم والتدريب[183]، فعلم المخطوطات من يوجهه ويساعده في فك هذه الخطوط واختصاراتها[184]. ومجال هذا العلم شاسع لأنه يشتغل على جميع أنواع الكتابات التي ظهرت في العالم منذ خمسة آلاف سنة. وحاليا لإعادة إظهار حبر المخطوط المختفي يستخدم هذا العلم الأشعة فوق البنفسجية المصفاة، وإذا كانت النصوص مختفية تحت مادة ما يجري توظيف الأشعة تحت الحمراء[185]، ويتمثل الدور الواسع لهذا العلم في فحصه الدقيق للخطوط والحوامل (الأوراق، ورق البردي...)، والحبر والاختصارات وأدوات الترقيم والأرقام؛ مما يسمح في كثير من الأحيان بفحص وتحديد تاريخ الوثيقة، ومكان إنتاجها وصاحبها، فعلم المخطوطات يفيدنا في نقد الأصالة ونقد التصحيح[186].

4 - 4 - **علم الأسماء l'onomastique**: علم يهتم بدراسة الأسماء ويعيد توزيعها إلى فروع متعددة مهمة بالنسبة إلى المؤرخين العاكفين على دراسة أسماء الأماكن والأنهار والأشخاص، وهي علم دراسة الأماكن الجغرافية وعلم دراسة المياه وعلم دراسة أسماء الأشخاص[187].

وهذا العلم يحاول في الأساس أن يعاود وضع الأسماء في سياقها اللساني (اللغوي) والثقافي الأصلي[188].

4 - 5 - **علم النقود والمسكوكات Numismatique**: علم يهتم بدارسة القطع النقدية والشرائح المعدنية المختومة من طرف السلطات العمومية والمستعملة كوسيلة للأداء في المعاملات القانونية والتجارية[189]، يدرس أنواع النقود وورشاتها وانتشارها، وتخزينها. يحاول تحديد وإثبات أصل النقود والميداليات[190]، حيث توجد صور وكتابات تعرفنا بتواريخ وأسماء وألقاب ومعلومات كثيرة[191].

4 - 6 - **علم الخواتم والطوابع la Sigillographie**: هو علم مساعد علم الديبلوماتيك أو علم العهود والمواثيق la diplomatique، يدرس الأختام المستعملة من طرف الأباطرة والملوك والأمراء والبابوات، والأساقفة، والمحاكم... من حيث النوع (الصنف) والشكل والأبعاد والألوان وصيغة تثبيت الأختام. واستخدام

مختلف أنواع الوثائق المختومة من مختلف الإدارات، وفي أزمنة مختلفة، يجعل من هذا العلم مساهما في مراقبة أصالتها، كما أن الأختام تعطينا معلومات عن المؤسسات والأوضاع الدينية والذهنيات والفنون، كما تكون مفيدة في معرفة الأنساب والتاريخ الاجتماعي[192]، من خلال تقديم أدلة جديدة حول العلاقات الاجتماعية. ويمكن بالخواتم أن نحدد تاريخا بشكل أدق من خلال معرفة مرحلة استخدام المادة التي صنع منها الخاتم[193].

4 - 7 - علم النقائش أو النقشيات (الكتابات) l'épigraphie: علم يختص فيما يكتب على النصب والمواد الأثرية الدائمة (الصخور، والطين، والمعادن...)[194]، وقد عرف العالم القديم انتشارا مهما لهذه الكتابات، وعثر على آلاف النقشيات الإغريقية والرومانية (قوانين، ومراسيم، ومعاهدات، ونقائش على الأضرحة، وقرابين...)، هذه الوثائق المنقوشة على الأحجار لضمان إشهارها الدائم عبارة عن شواهد مباشرة توضح بشكل مدهش التاريخ السياسي والمؤسساتي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للعالم الإغريقي الروماني.

وهذا العلم يمكن المؤرخ من وضع أهم آلية لاسترجاع النقائش المشوهة، من خلال المقارنة بين النقائش المتشابهة، وبالتالي نستخدم الرسوم الأصلية لتحديد تاريخ وأصالة الوثائق المصقولة (المنقوشة)، لكن في بعض الأحيان نجد فجوات يصعب علاجها؛ لذا يجب تجنب المجازفة في تصحيحها[195].

4 - 8 - علم الديبلوماتيك أو علم العهود والمواثيق la diplomatique: وفق Bautier هو علم يدرس تقاليد، وصيغ، ونشأة المواثيق المكتوبة، بنظرة نقدية، بالحكم على صدقها، وتحديد قيمة نصوصها، وتقدير قيمتها بالضبط، ووضعها في نسيجها الذي اشتُقت منه، باستخراج اللغة التي صيغت بها، وجميع العناصر المرجح استغلالها من طرف المؤرخ[196].

وتتمثل الوثائق التي يختص في دراستها هذا العلم في الأوامر والقرارات والمعاهدات والاتفاقيات والمراسلات السياسية[197]، والعهود المبرمة بين الملوك وقواد الجيش في العهد القديم، وبين الرؤساء والأتباع في العهد الوسيط المسيحي وشيوخ الزوايا والتلاميذ في الشرق الإسلامي[198].

ويسمح هذا العلم بنشر المجموعات الأرشيفية التي خضعت لعدد هائل من أعمال البحث والنقد، وأول خطوة يقوم بها المتخصصون في هذا العلم هي التساؤل عن صدقية الكتابة التي بين أيديهم، وأن ما يظهر له يطابق الحقيقة، وأن الوثيقة صادقة، أي أصلية[199].

4 - 9 - علم الأنساب la généalogie: اشتُق هذا العلم من علم الأجناس أو السلالات[200]، وهو علم يبحث في أصل ونسب الأشخاص والأسر، ويجب على المؤرخ أن يكون على دراية بهذا العلم؛ مما يسمح له بتفسير بعض الأحداث التاريخية من خلال علاقات القرابة، من دون أن ينسى أن عددا هائلا من وثائق النسب يجري صنعها بشكل دقيق من طرف مزورين قصد الحصول على امتيازات بعض العائلات[201].

4 - 10 - علم الآثار l'archéologie : تشكل الأثريات ألصق التخصصات التاريخية بالتطور العلمي، وقد وصل هذا العلم حدا من الدقة والتفنن جعل من الصعب النظر إليه بوصفه علما مساعدا للتاريخ، وأصبح

علما مستقلا يهدف إلى ما يهدف إليه التاريخ التقليدي وبطرق أصيلة تبدو للجميع أكثر موضوعية وأقل تأثرا بالأهواء والأغراض. وهو علم ملازم للتطور البشري، ولم يعد محدودا لا في الزمان ولا في المكان، والباحث في الأركيولوجيا يدرس المخلفات المادية المتنوعة التي يتركها الإنسان[202]، هذا الأثر المترتب على النشاط الإنساني يعطي نظرة محددة عن الماضي الذي يتجلى في طريقة تفكير واشتغال وعيش الإنسان في مختلف القارات، وفي مختلف الأزمنة[203].

ويشغل علم الآثار اليوم كل العلوم التقليدية والحديثة، وضمنها التاريخ المكتوب، خاصة المرتكزة على الطبيعيات والرياضيات والتي يستعين بها الباحث الأثري[204]، فالتعبير الرياضياتي الذي يتميز بالتحليل أخذ مكانة جد مهمة في علم الآثار، ويسمح بتدقيق وإضفاء الشرعية على العمليات التي يسوقها عالم الآثار عندما يصف ويصنف، والأبحاث تحت بحرية تسمح بالتنقيب في أعماق البحار وبالقرب من السواحل، وتزودنا بمعلومات قيمة حول تاريخ الملاحة والتجارة البحرية، والتصوير الجوي يكشف عن المناطق غير الواضحة في المناطق الحضرية والمشاهد المفقودة في الحاضر، والحفريات التي هي بمنزلة تشريح حقيقي للمواقع الأثرية التي تراكمت فيها بقايا أنشطة الإنسان منذ قرون بطريقة عمودية، وعالم الآثار يحفرها بطريقة ممنهجة طبقة تلو الأخرى بشكل أفقي لتسليط الضوء على الاختلافات الموجودة في منطقة التنقيب، والبحث لمجموع المتواليات في الزمن، لكن الحفريات المدمرة يجب تسجيل آثارها بدقة في مكانها بالنسبة إلى كل مرحلة من التنقيب، ووضع رسم خريطي لها، وأخذ صور لها، ووضع تواريخ لها، وتحليلها تحليلا كيميائيا وفيزيائيا[205].

ونظرا إلى تضاعف الكشوفات إلى أعداد خيالية، ولم يعد في الإمكان معالجة تلك المعلومات إلا باستعمال الحاسوب، والاعتماد على وسائل مادية هائلة، فإن وضع الأثريات اليوم في مركز متقدم، وأصبحت له مؤسسات متخصصة، لكن تضاعف أنواع الآثار، وتعدد المعلومات المستنبطة من كشف واحد يصعب معه التعيين بسب تشعب طرق الوصف واختلاف معايير الترتيب، فيتعود الباحث على تحرير تقرير سنوي يلخص فيه استنتاجات مؤقتة، وتتجدد التقارير المتضاربة في الغالب من دون أن تصل أبدا إلى خلاصة. لكن قلة النتائج القطعية، رغم دقة المناهج وضخامة الوسائل المادية المستعملة وتكاثر الآثار، تجعل فائدتها تتضاءل في عين المؤرخ[206].

4 - 11 - علم الجغرافيا la géographie: هو علم دراسة الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والبشرية وتوطينها على سطح الأرض، وهو علم يسمح للمؤرخ بالبحث عن تأثير الوسط الجغرافي في مجرى الأحداث التاريخية، بمعرفة الشروط الفيزيائية (التربة، والتضاريس، والمناخ، والمجاري المائية...) التي تحكمت في حياة المجتمع ومدى تأثيرها؛ فالعلاقات بين المجموعات البشرية والشروط الفيزيائية علاقات حيوية لكنها ليست ضرورية في شكلها؛ لذا يجب - بشكل قطعي - أن نضع الأحكام الجاهزة المنتشرة جانبا؛ فمثلا التغذية ضرورية ونبحث عنها في الأرض، لكن هناك طرقا أخرى ممكنة للوصول إلى الغذاء وإنتاجه.

فالجغرافيا إذن لا تفسر جميع الحياة، ولا جميع تاريخ البشرية، فالطبيعة تقترح والإنسان يتصرف. المشهد، الدولة، المكان الذي يعيش ويتصرف فيه الإنسان لا يتحكم في كل شيء، الإنسان بدوره يتحكم في الأرض، ويجب الانتباه إلى التفسيرات جد الصريحة والبسيطة والعامة، والبحث فقط عن نصيب الوسط الجغرافي، ودوره كعامل للتأويل. والمهم هو معرفة الدرجة الحقيقية للتأثيرات الجغرافية، ورد فعل الإنسان في مجرى التاريخ(207).

كما أورد العروي أمثلة بعض المؤرخين، وتوظيفهم للعوامل الجغرافية في البحث التاريخي، منهم ابن خلدون الذي وظف المكان وسيلة للنقد، ومعيارا لتمحيص الأخبار، بمعنى أنه لم ينظر في علاقة البيئة بالإنسان أو بالكائن الحي عامة، مع إغفال دور واجتهاد المؤرخ الباحث، بل بحث في علاقة الأخبار بظرفها المكاني من منظور المؤرخ. وجان بودان الذي يطالب الناظر المتمعن في أخبار الماضي بأن يتحقق من عدالة المخبر، وأن يلتفت في الوقت نفسه إلى شواهد اللغة وإلى وصف الأماكن، وأن ما يخبر به يوافق أوصاف المكان الذي يدعي أنه حدث فيه(208).

خلاصات

يرتبط منهج النقد التاريخي بدراسة شواهد الماضي للوصول إلى الحقيقة التاريخية، لكن أهمية هذا المنهج لا يمكن حصرها في الدراسات التاريخية، بل تتعداه اليوم إلى ضرورة الاشتغال لفهم عالم اليوم أمام ما نتلقاه من قصف إعلامي وتزوير للوقائع والأحداث، وتباين التحليلات والآراء المغلفة بمختلف الأيديولوجيات، وتغليب المصالح الشخصية، ويمكن توضيح هذه الامتدادات في المستويات التالية:

- **الإعلامي/ التكنولوجي:** مرتبط بوسائل الإعلام الحديثة، خاصة شبكة التواصل الاجتماعي، وما تتناقله وتبثه من حشود ضخمة من المعلومات المغلفة بأيديولوجيات وخلفيات فكرية لا يمكن للفرد أن يفهمها ويحللها وينتقدها ويتخذ موقفا معينا حيالها إلا إذا كان يتمتع بفكر نقدي، نعتقد أن منهج الفكر التاريخي خاصة النقد التاريخي أداة فعالة لتحقيقه.

- **الاقتصادي:** مرتبط بالكم الهائل من التقارير الصادرة عن مختلف المراكز والمؤسسات الاقتصادية والجامعات، ويصعب على المرء فهمها أو الإفادة منها إلا إذا كان يتمتع بمعايير للنقد تضع هذه التقارير في سياقاتها، وربطها بأهداف الجهات التي صدرت عنها هذه التقارير.

- **السياسي:** مرتبط بالقدرة على فهم التجاذبات السياسية التي تتحكم في المشهد السياسي، المحلي والوطني والإقليمي والعالمي، فالادعاءات المتباينة والمتناقضة في أحايين كثيرة يصعب فهمها وتبني مواقف معينة حيالها إلا كان المواطن يمتلك فكرا نقديا يمكنه من امتلاك معايير لتمييز مواقف وآراء النخبة السياسية.

الهوامش

1 الهادي، التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، دار محمد علي للنشر، 2003م، ص24 - 26.

2 هاري، إلمز بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبدالرحمن برج، مراجعة سعيد عبدالفتاح عاشور، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.ص49 - 51.

3 الهادي التيمومي، المرجع السابق، 2003، ص29 - 31.

4 Guy ,Bourdé. et, Hervé, Martin. les écoles historiques. édition du seuil. juin 1983 et janvier 1997. p181 - 188.

5 Ibid. P215.

6 خالد، طحطح، الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2012م، الدار البيضاء – المغرب، ص86 و87.

7 جاك، لوغوف (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبدالحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2007م، ص92.

8 جاك، لوغوف، المرجع السابق، ص129.

9 Jacques.Pycke. la critique historique :quel long chemin à parcourir entre le témoignage et la synthèse. ACADEMIA - ERASME, Louvain - la - Neuve.1992.p63.

10 Ibid.p 70.

11 Léopold, Génicot. critique historique. CABAY, libraire - éditeur.Louvain - la - Neuve.1979.p29.

12 Ibid. P29.

13 Jacques , Pycke. op. cit. p72 .

14 Léopold,Génicot. op.cit. p29

15 Jacques, Pycke. op. cit. p73.

16 Léopold,Génicot. op .cit, p30.

17 عبدالرحمن، بدوي، النقد التاريخي، وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، الكويت، 1981، ص67 و68.

18 Pierre ,Salmon.Histoire et critique .2em édition. Edition de l'université de Bruxelles Belgique.1976.p86.

19 قاسم، يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1990، ص100

20 Jacques, Pycke. op. cit. p65.

21 Pierre, Salmon .op. cit. p88.

22 لويس، جوتشلك، كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة: عائدة سليمان عارف، وأحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكاتب العربي، ص169.

23 قاسم، يزبك، المرجع السابق، ص104.

24 Pierre ,Salmon. op. cit .p 89.

25 لويس، جوتشلك، كيف نفهم التاريخ؟ مرجع سابق، ص151.

26 Pierre ,Salmon. op. cit .p 90.

27 Jacques, Pycke. op. cit. p67.

28 Pierre, Salmon. op. cit. p 90 - 91.

29 حسن، عثمان، منهج البحث التاريخي، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة، ص104.

30 Pierre ,Salmon. op. cit .p 92.

31 Ibid.p 92.

32 Léopold, Génicot. op. cit. p33.

33 Jacques, Pycke. op. cit. p75.

34 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص53.

35 Pierre ,Salmon. op. cit. p 96.

36 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص56.

37 Léopold , Génicot. op. cit. p34.

38 Pierre ,Salmon. op. cit. p 97 - 98.

39 Ibid. p 98.

40 Léopold, Génicot. op.cit.p35.

41 Ibid. p35.

42 Pierre ,Salmon. op. cit . p 98.

43 Léopold, Génicot. op. cit. p36 - 37.

44 Pierre ,Salmon. op. cit. p99.

45 جوتهلف، برجسترامر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات ألقاها المستشرق الألماني جوتهلف برجسترامر بكلية الآداب بالقاهرة سنة 1931/ 1932 م، أعدها وقدم لها: الدكتور محمد حمدي البكري، تصدير: الدكتور حسين نصار، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، 2010 م، ص14.

46 Léopold, Génicot, op .cit. p38.

47 Léopold, Génicot, op. cit. p39.

48 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص60.

49 Léopold, Génicot .op. cit. p39.

50 Ibid. p40.

51 Robert, Marichal.«La critique des textes»,dans L'Histoire et ses méthodes.dir. Charles Samaran, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade ». 1961. p 1286 - 1287.

52 Léopold, Génicot. op .cit. p40 - 41.

53 محمد، الخراط، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء - بيروت، 2013، ص37.

54 المرجع السابق نفسه، ص38.

55 علي، بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص46.

56 عبدالله، العروي، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء - بيروت، 2005، ص314.

57 محمد، الخراط، المرجع السابق، ص40 و41.

58 المرجع السابق نفسه، ص51.

59 إبراهيم، القادري بوتشيش، النص التاريخي بين الدلالة التقريرية والهرمنيوطيقا، مجلة علامات، العدد 16، 1998، ص30.

60 قاسم، يزبك، المرجع السابق، ص113.

61 Jacques, Pycke. op. cit. p97.

62 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص120.

63 Pierre ,Salmon. op. cit. p 105.

64 Jacques, Pycke.op. cit .p 100.

65 أسد، رستم، مصطلح التاريخ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - صيدا، الطبعة الأولى، 2002، ص58.

66 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص118.

67 حسن عثمان، المرجع السابق، ص121.

68 إبراهيم القادري بوتشيش، المرجع السابق، ص33 و34.

69 عبدالله العروي، المرجع السابق، ص312.

70 إبراهيم، القادري بوتشيش، المرجع السابق، ص35 - 37.

71 Léopold, Génicot. op. cit. p48.

72 Pierre ,Salmon. op. cit . p 108.

73 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص112.

74 إبراهيم، القادري بوتشيش، المرجع السابق، ص38 - 41.

75 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص314 و315.

76 المرجع السابق نفسه، ص314.

77 عبدالرحمن، بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة، الطبعة الأولى، بيروت - صيدا، 1999، ص39.

78 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص111.

79 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص124.

80 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص314 و315.

81 أحمد، عزت السيد، حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق - المجلد 28، العدد الأول، 2012، ص535.

82 Jacques, Pycke. op. cit. p 101.

83 Ibid. p 104.

84 Léopold ,Génicot. op.cit.p52.

85 Pierre ,Salmon.op cit.p 113.

86 لويس، جوتشلك، المرجع السابق، ص176.

87 Léopold,Génicot. op. cit. p53.

88 قاسم، يزبك، المرجع السابق، ص123.

89 Jacques, Pycke. op. cit. p 105.

90 قاسم، يزبك، المرجع السابق، ص124.

91 Léopold, Génicot. op. cit. p53.

92 Pierre ,Salmon.op. cit. p 117 - 118.

93 Ibid. p 118 - 119 - 120 - 121 - 122.

94 أسد، رستم، المرجع السابق، ص73.

95 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص128.

96 أسد، رستم، المرجع السابق، ص74.

97 حسن عثمان، المرجع السابق، ص128 و129.

98 أسد، رستم، المرجع السابق، ص74 و75.

99 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص129.

100 المرجع السابق نفسه، ص130.

101 لويس، جوتشلك، المرجع السابق، ص186 و187.

102 المرجع السابق نفسه، ص187 - 190.

103 Jacques, Pycke. op .cit. p 110.

104 Pierre ,Salmon. op .cit. p122.

105 Jacques, PYCKE.op. cit.p111.

106 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص131.

107 Pierre ,Salmon. op. cit. p122.

108 Jacques, Pycke. op. cit. p111.

109 Pierre ,Salmon.op. cit. p125.

110 Jacques, Pycke. op .cit. p112.

111 Léopold, Génicot. op. cit. p 54.

Jacques Pycke. op. cit. p113 . 112

Léopold, Génicot. op. cit. p 55. 113

Jacques, Pycke. op cit. p113. 114

حسن، عثمان، المرجع السابق، ص131 - 133. 115

المرجع السابق نفسه، ص146. 116

Léopold. Génicot. op. cit. p 56. 117

حسن، عثمان، المرجع السابق، ص146. 118

المرجع السابق نفسه، ص147. 119

أسد، رستم، المرجع السابق، ص107. 120

Jacques, Pycke. op. cit. p 115 - 116 - 117. 121

Ibid, p 118 . 122

Ibid, p 119. 123

Léopold, Génicot.op. cit. p 57. 124

Jacques, Pycke. op. cit. p 118 . 125

Léopold, Génicot. op. cit. p 57. 126

حسن، عثمان، المرجع السابق، ص151. 127

Jacques, Pycke. op. cit.p 120. 128

حسن، عثمان، المرجع السابق، ص147 و148. 129

Léopold, Génicot, op cit, p 57. 130

Jacques, Pycke, op cit, p 120. 131

عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص259 و260. 132

Mostafa, Hassani Idrissi. Pensée historienne et l'apprentissage de l'histoire. Paris. l'harmattan. 2005. p42. 133

عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص266 - 270 . 134

المرجع السابق نفسه، ص252، 257 و258. 135

Mostafa, Hassani Idrissi. op. cit. p67 - 69. 136

جاك، لوغوف، المرجع السابق، ص92. 137

Mostafa, Hassani Idrissi. op. cit.p77 138

شكير، عكي، تعلم التفسير التاريخي: مقاربة ديداكتيكية وفق مدخل الكفايات (الجذع المشترك نموذجا)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في علوم التربية، إشراف: مصطفى حسني إدريسي، نوقشت في رحاب كلية علوم التربية بالرباط، خلال الموسم الجامعي 2010/2011م، ص46 و47. 139

عبدالله، العروي، المرجع السابق، 2005، ص85. 140

141 Mostafa, Hassani Idrissi. op.cit. p80 - 81 - 82.

142 Charles - Victor, Langlois, et, Charles, Seignobos. Introduction aux Études Historiques. Editions Kimé.Paris, 1992.1er édition Librairie Hachette. Paris.1898.(Édition numérique complétée à Chicoutimi le 25 août 2005),p13.

143 عبدالرحمن، بدوي، المرجع السابق، ص5.

144 خالد، طحطح، المرجع السابق، 2012، ص79.

145 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص242.

146 Mostafa, Hassani Idrissi. op. cit.p97.

147 Ibid. p98 - 99.

148 Ibid. p100 - 101 - 102.

149 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص242.

150 المرجع السابق نفسه، ص295.

151 المرجع السابق نفسه، ص312.

152 شكير، عكي، المرجع السابق، ص49.

153 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص223.

154 Mostafa, Hassani Idrissi.op. cit.p129 - 130 - 131 - 132 - 133.

155 جاك، لوغوف، المرجع السابق، ص88.

156 عبدالله، العروي، لمرجع السابق، ص67، 72 و73، 76.

157 عبدالأحد، السبتي، التاريخ وأزمنة الحدث، سلسلة محاضرات مركز دراسات الدكتوراه رقم 8، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس أكدال، الرباط، 2012، ص6 - 11.

158 محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، المجلد 10، باب القاف، دار صادر بيروت، 2003م، ص371.

159 محمد، مجد الدين بن يعقوب، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م، ص928.

160 فريد، بن سلمان، مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، ص39.

161 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص82.

162 فريد، بن سلمان، المرجع السابق، ص40.

163 عبدالله، العروي، المرجع السابق، 2005، ص80.

164 المرجع السابق نفسه، ص85.

165 Mostafa, Hassani Idrissi.op. cit.p89.

166 Ibid.90 - 91.

167 Ibid. p 94.

168 فريد، بن سلمان، مرجع سابق، ص42 - 45.

169 خالد، طحطح، المرجع السابق، 2012، ص77 و78.

170 Paul Ricoeur. histoire et vérité .Édition ;seuil. Paris.1955.p23 - 24.

171 لويس، جوتشلك، المرجع السابق، ص56 - 58.

172 إدوارد، هاليت كار، ما هو التاريخ؟ ترجمة: ماهر كيالي وبيار عقل، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976، ص36.

173 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص39، 345 و346.

174 المرجع السابق نفسه، ص81 و82.

175 Pierre ,Salmon, op. cit, p64.

176 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص198 و199.

177 المرجع السابق نفسه، ص198.

178 المرجع السابق نفسه، ص198.

179 Pierre ,Salmon, op. cit. p64.

180 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص26.

181 Jacques, Pycke.op. cit. p 55.

182 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص112.

183 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص28.

184 Jacques, Pycke.op .cit. p 51.

185 Pierre ,Salmon. op. cit. p 66.

186 Jacques, Pycke. op. cit. p 51.

187 Ibid. p 55.

188 Pierre ,Salmon. op. cit. p 72.

189 Jacques Pycke. op. cit. p 45.

190 Pierre,Salmon. op.cit. p 80.

191 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص113.

192 Jacques, Pycke. op. cit.p 46.

193 Pierre,Salmon. op.cit.p81.

194 Jacques, Pycke. op. cit.p52.

195 Pierre,Salmon. op.cit.p65.

196 Jacques, Pycke. op.cit. p53.

197 حسن، عثمان، المرجع السابق، ص30.

198 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص112.

199 Pierre,Salmon. op.cit.p 71 - 72.

200 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص153.

201 Pierre ,Salmon. op.cit. p73.

202 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص129 و130.

203 Pierre ,Salmon. op.cit. p 78.

204 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص131.

205 Pierre ,Salmon. op.cit. p 78 - 79.

206 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص131 و132.

207 Pierre. Salmon. op.cit.p 69 - 70.

208 عبدالله، العروي، المرجع السابق، ص257 و258.

قائمة المراجع

أولا - باللغة العربية

- **ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد**، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة، الطبعة الأولى، بيروت - صيدا، 1999م.
- **أبو الفضل، محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور الأفريقي المصري**، لسان العرب، المجلد 10، باب القاف، دار صادر، بيروت، 2003م.
- **أسد، رستم**، مصطلح التاريخ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - صيدا، الطبعة الأولى، 2002م.
- **التيمومي، الهادي**، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم في العالم الغربي من النهضة إلى العولمة، دار محمد علي للنشر، 2003م.
- **الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف**، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004م.
- **الخراط محمد**، تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء - بيروت، 2013م.
- **السبتي، عبدالأحد**، التاريخ وأزمنة الحدث، سلسلة محاضرات مركز دراسات الدكتوراه رقم 8، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس أكدال، الرباط، 2012م.
- **العروي، عبدالله**، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء - بيروت، 2005م.
- **الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب**، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م.
- **القادري بوتشيش، إبراهيم**، النص التاريخي بين الدلالة التقريرية والهرمنيوطيقا، مجلة علامات، العدد 16، 1998م.
- **إلمز بارنز، هاري**، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبدالرحمن برج، مراجعة: سعيد عبدالفتاح عاشور، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.
- **بدوي، عبد الرحمن**، النقد التاريخي، وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، الكويت، 1981م.
- **برجستراسر، جوتهلف**، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات ألقاها المستشرق الألماني جوتهلف برجستراسر بكلية الآداب بالقاهرة سنة 1931/ 1932م، أعدها وقدم لها: الدكتور محمد حمدي البكري، تصدير: الدكتور حسين نصار، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، 2010م.
- **بن سلمان، فريد**، مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000م.
- **جوتشلك، لويس**، كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي؟ ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، دار الكاتب العربي.

- طحطح، خالد، الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء - المغرب، 2012م.
- عثمان، حسن، منهج البحث التاريخي، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة، ب. ت.
- عزت السيد، أحمد، حدود التأويل، مجلة جامعة دمشق – المجلد 28، العدد الأول، 2012م.
- عكي، شكير، تعلم التفسير التاريخي: مقاربة ديداكتيكية وفق مدخل الكفايات (الجذع المشترك نموذجا)، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في علوم التربية، إشراف مصطفى حسني إدريسي، نوقشت في رحاب كلية علوم التربية بالرباط، خلال الموسم الجامعي 2010م/ 2011م.
- لوغوف، جاك، (إشراف)، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبدالحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.
- هاليت كار، إدوارد، ما هو التاريخ؟، ترجمة: ماهر كيالي، وبيار عقل، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976م.
- يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى بيروت، 1990م.

ثانيا - باللغة الفرنسية

- LANGLOIS, Charles - Victor, et, SEIGNOBOS, Charles. Introduction aux Études Historiques.Editions Kimé. Paris.1992.
- GUY, Bourdé, et, HERVE, Martin. les écoles historiques.édition du seuil. juin 1983 et janvier 1997.
- PYCKE, Jacques. la critique historique: quel long chemin à parcourir entre le témoignage et la synthèse. ACADEMIA - ERASME, Louvain - la - Neuve.1992.
- LEEOPOLD, Génicot.critique historique.CABAY, libraire - éditeur. Louvain - la - Neuve.1979.
- HASSANI, Idrissi Mostafa, Pensée historienne et l'apprentissage de l'histoire.l'harmattan. Paris.2005.
- RICOEUR, Paul. histoire et vérité. Edition ;seuil. Paris.1955.
- SALMON,Pierre.Histoire et critique.2e édition, Edition de l'université de Bruxelles. Belgique.1976.
- MARICHA, Robert,«La critique des textes»,dans L'Histoire et ses méthodes.dir. Charles Samaran, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade ». 1961.

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

التداول والتحول .. محاولة في نقد الترجمة التداولية

د. عبدالكريم عنيات*

مقدمة

ما مصير السؤال الطاعن في السن؟

سنعترف بدءًا بالفضائل المعرفية والمنهجية للفيلسوف المغربي المعاصر طه عبدالرحمن، بالنظر إلى تجاوزه ثنائية الأصالة والمعاصرة التي أفحمت العقل العربي النهضوي، من دون نتيجة ذات بال، من خلال اشتغاله بالإبداع بدل حديثه عن الإبداع، أي انتقاله من القول إلى الفعل. كما نعترف من دون مشاحة ولا ظنون بقدراته المنهجية ولمسته المتقنة لكل مهمة قام بها. إنه مفكر الأعمال المتقنة والمنظمة والمهندمة بلا منازع. بل إنه ليصعب علينا أن نفي بهذا الحديث المحدود فضائله التي لا تنتهي ولن تنتهي، بالنظر إلى تزايد مريديه يوما بعد آخر، واجتهاده المتواتر. بل والأكثر من ذلك، نجد مريديه مجتهدين متجاوزين المعلم، وما أجمل ألا يبقى المُريد مُريدا والتلميذ تابعا. لكن هل هذا يعفيه من السؤال اللوام والعين الناقدة والأذن المتشككة؟ فالانتقال إلى مستوى اعتبار النقد فضيلة معرفية ومنهجية، لهو الذي يساعدنا في بلوغ عقلانية التجديد المنتظرة. والتي لم نتذوق طعمها بعد، وإن طعم النقد والهدم يفوق في حلاوته ونتائجه وفوائده طعم الإنعام والفهم.

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية والفلسفة العامة، جامعة سطيف، الجزائر.

يعتبر كتاب «فقه الفلسفة»، ويجب ألا نحكم عليه من خلال العنوان الذي قد يبدو تريثيا ماضويا، من أهم الأعمال الإبداعية عند طه عبدالرحمن. وفي ربعه الأول، الذي يشكل الجزء الأول تحت عنوان «الفلسفة والترجمة»، استطاع بكل جدارة أن يشخص معضلة التبعية الفلسفية، بله الفكرية للعرب، من خلال مفهومي «الترجمة والتداولية». ولأن الفلسفة وكل العلوم العقلية البرهانية والطبيعة لم تحدث عند العرب بقرائحهم، على حد عبارة الفارابي في كتاب الحروف، أي لم تكن دخلانية أصيلة بقدر ما كانت برانية وافدة، فإن الترجمة هي السبيل الوحيد لتحصيل هذه العلوم العقلية التي سميت بلسان الغزالي وكثير غيره من الفقهاء بالدخيلة. إن كون الشيء دخيلا يقتضي الترجمة، فترجم العرب ما ترجموا، فأصابوا فيما أصابوا، وأخطأوا فيما اخطأوا.

واستطاعوا خلق جو فكري نشيط حرك الفضاء العقلي القروسطي أيما تحريك. لكن المشكلة لم تنته مع الترجمة، فالترجمة لم تفك مشكلات مطروحة عند العرب في نهضتهم الأولى، بقدر ما ولدت مشكلات أخرى أكبر، بل هناك فقط، أي بعد حركة الترجمة المعروفة، تولدت المشكلة التي لم تبرح الفكر العربي الكلاسيكي والمعاصر من بعده، وهي مشكلة «التبعية للترجمة والاسترسال في المنقول» والتعويل عليهما كل التعويل، والاعتماد عليه كل الاعتماد. ومشكلة الترجمة تصطدم بالمتداول أو ما أسماه طه عبدالرحمن بالفضاء التداولي المحلي، هو المفهوم الذي حينه بكل همة وتجديد.

فقد «نُقلت إلى الفلاسفة المسلمين مؤلفات أرباب هذا التفلسف (اليوناني) نقلا أظهر محتوياتها الفكرية وأخفى الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات، جهلا بها أو تركا لها؛ ولم يتفطن المسلمون إلى وقوع النَقلة في هذا الإخفاء، ولم يتمكنوا من العلم بهذه الأسباب المؤثرة الخاصة، فقد اقتصروا على تناقل هذه المحتويات اليونانية المجهولة أسبابها، وقصروا عن أن يضعوا من جانبهم ما يضاهيها، افتكارا وابتكارا». لذا فالفلسفة العربية، على خلاف الفلسفة الغربية التي انفلتت من عائق النموذج الكامل، ظلت تابعة للترجمة. وكل فكر وراءه الترجمة المهيمنة لا يمكن إلا أن يكون فكرا تابعا. ولا يمكن الخروج من هذه التبعية إلا من خلال تفعيل الترجمة التداولية أو التأصيلية، حيث إنه إذا كان المترجم التوصيلي لا يحذف في نقله للنص الفلسفي إلا الأصول التي تكون مصادمة للأصول اللغوية والعقدية للمتلقي، فإن المترجم التأصيلي لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي، محافظا على باقي النص بوجهه الأصلي، بل يسعى في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي، وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تُنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي. ومن هنا تظهر أهمية الترجمة والتداول في الفكر العربي القديم وحتى المعاصر. من خلال المشكلات التي نطرحها على الصورة التالية:

- كيف حدث أن أُغفلت العلاقة بين الترجمة والتداول في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي؟

- كيف يمكن التوفيق بين وحدة الإنسانية في العاقلية وخصوصياتها في اللسانية؟ علما بأن الفروقات الثقافية والاختلافات المحلية يمكن أن تكون عاملا للتكامل لا عاملا للتفريق؟

- ما فضائل نظرية طه عبدالرحمن في «الترجمة والتداوُلية»؟ وما حدودها التي لم تستطع تجاوزها؟ ما الحد الذي قفز عليه طه دون أن يفكره حق فكر؟

والعناصر التي نعتقد أنها تشكل مخطط المقالة، التي تستهدف تحليل وفحص مقولتي الترجمة والتداول في الفكر العربي المعاصر، من خلال نظرية طه عبدالرحمن، هي على الترتيب كالتالي:

1- في مفهوم الترجمة والتداوُل.

2- في جدلية التبعية والاستقلال.

3- تفكير التداول وتداول التفكير: بحث في حقيقة التفلسُف العربي.

وقبل أن نشرع في دراسة وتحليل العناصر المسطرة أعلاه، بودنا أن نحدد مفهوم الأسئلة الطاعنة في السن. والحقيقة أن الفلسفة بمفهومها الشامل الذي يضم الميتافيزيقا والأخلاق والدين والجمال... إلخ، هي الميدان الذي عششت فيه الأسئلة التي طُرحت من دون أن يأتي محبو الحكمة بالأجوبة الشافية والنهائية. ولئن كان ماركس يعتقد أن الإنسان لا يطرح إلا الأسئلة التي يمكن أن يجيب عنها عندما قال: «إن الإنسانية لا تطرح إطلاقا إلا الأعمال التي لا تستطيع حلها»[1]، فإنه لم يحدد بالضبط المدة المسموحة لحياة السؤال واستمرار طرحه. هل فعلا جرى فك سؤال أصل الكون الذي طُرِح من طرف حكماء الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد؟ نعم لقد قدمت عدة إجابات، ذات طابع فلسفي أو أدبي أو علمي أو ديني... إلخ، لكنها من وجهة نظر بحثية خالصة، وغير متزمتة لموقف دون آخر، أو قل وفق عبارة ماركس ذاته العقلانية المتحررة من الأحجبة التي تمنع القدرة على التفكير الحر[2]، فإن الإجابات المقدمة كلها إجابات مقبولة، أي لها القيمة العلمية أو المعرفية نفسها، لذا فهي ليست إجابات نهائية وموحدة. ولئن كنا لم نستطع الانفلات من ميتافيزيقا الوحدة والحقيقة، فلأننا نعتقد دوما أن الجواب الصحيح يكون واحدا وليس متعددا. إذن فهناك أسئلة لم يستطع الإنسان الإجابة عنها، والمقام لا يسمح لنا باستعراضها كلها، ورغم ذلك فقد طرحها. وحسب المختص في علم الأسئلة problématologie؛ الفيلسوف البلجيكي المعاصر ميشال ماير Michel Meyer، فإن المشكلات أو قل الأسئلة الطاعنة في السن، أي التي لم يتوصل فيها إلى حلول نهائية جازمة، هي المشكلات التي لم تطرح الطرح الجيد. لذا، فالمشكلات الحقيقية هي المشكلات التي تتوافر على حلول حقيقية، وكل مشكلة لم تتحصل على حل واضح محدد، هي مشكلة في الأساس سيئة الطرح؛ لذا فمن المشروع كل المشروعية الحديث عن أسئلة سيئة السمعة، على اعتبار أنها ليست لها أصول عقلانية بما يكفي. ووفق منطق الفكر، فإن الأسئلة الميتافزيقية المتضخمة، لهي الأسئلة التي لا تمتلك حلا، لذا فهي أسئلة ليست جيدة، نشأت في مناخ عقلاني غير صارم، مثل الصرامة العلمية المعهودة[3].

وقد أشار بيكون، المؤسس الحقيقي للوضعية الإنجليزية والفرنسية اللاحقة، إلى أن الميتافيزيقا هي نتيجة للقفزات العقلية غير المشروعة نحو الكلي والعام والشامل والعالمي... إلخ؛ ففي حين أن العقل العلمي يتمسك بالحس والتجربة والعلل الأولية والمتوسطة، أي القريبة، نجد العقل غير العلمي، ولنسمه ما نسميه، سواء كان عاميا أو دينيا أو فلسفيا أو مثاليا... إلخ، نجده «مغرما بالقفز إلى العموميات لكي يتجنب العناء [الناجم عن تقليب الجزئيات الكثيرة]. ولذا فإنه سرعان ما يضيق ذرعا بالتجربة. غير أن هذه الآثام تتفاقم بالمنطق»[4]، ونحن نعلم أن المنطق الأرسطي ليس نزيها عن الفلسفة التصورية مثلما قد يوهمنا البعض

من أصحاب دعوى «العلمية الكلية للمنطق». إن «تكبيل العقل»[5]، وفق عبارة بيكون ذاته، لهو الطريق الصحيح في طرح الأسئلة طرحا سليما، بغية تفادي الأسئلة الخالدة التي تقتل ما تقتل من عقول دون أن تموت هي، أي دون أن يتمكن من الإجابة عنها.

أما عن السؤال العربي الطاعن في السن، والذي طرح منذ بداية تأسس الفكر الفلسفي الإسلامي، والناتج عن عقلانية الهوية الواحدة الموحدة الثابتة الخارجة عن التاريخ، فهو في تقديرنا سؤال «الاستقلال الفكري والحضاري». فقد اعتقد الفكر الإسلامي، مع بدء تشكل المنظومة الفكرية الرسمية، أن الكيان الإسلامي يجب أن يكون مستقلا بذاته، في لغته ومقولاته وعلمه وفنه وسلوكياته... إلخ. لذا نجد هاجس التفرد لا يغيب أصلا عن كتابات الفلاسفة الذين تكفلوا بتسييج الفكر الإسلامي بأسيجة عازلة وفاصلة ومميزة، من خلال التنبيه إلى المأصول والمنقول، أو ما نصطلح عليه في سياقات أخرى بالوافد والمحلي. لذا فإننا نعتبر سؤال «الخصوصية الحادة» من الأسئلة الطاعنة في السن، أي لم نستطع حله ولا مقاربته مقاربة علمية عقلانية وواقعية، لسبب بسيط وهو أنه لم يُطرح بالطريقة الصحيحة أصلا. إن الأسئلة على شاكلة: ما أصل الفكر الإسلامي؟ وما حدوده الواضحة والفاصلة التي يبدأ منها وينتهي عندها؟ وما المأصول الإسلامي؟ كلها أسئلة تنتمي إلى ما أسميناه بالأسئلة الطاعنة في السن، أي التي لا يمكن أن تُحل، لأنها تنطلق من مبدأ الهوية القاتل، والعديد من المفكرين المعاصرين قد تنبهوا إلى ذلك من خلال التنبيه على مخاطر الاعتقاد بالهوية بالمعنى القديم، أي بالمعنى الأرسطي، وهو المعنى القاتل أو الذي يسبب النزيف الفكري الذي لا ينتج شيئا ذا بال، فقد نجد الهوية تمثل الحلم المستحيل تحقيقه، أو نجدها تمثل الثنائية العنيفة، أو الانتماء الأوحد الأحد المسيطر[6]. لذا فإننا نفترض، وهو الافتراض الذي يحتاج إلى جهد متواصل لتأكيده، أن كل من اشتغل أو مازال يشتغل على فرضية الانفصال بين الهوية والغيرية، فإنه مازال يسبح في عقلانية الميتافزيقي التي لا تعرف الروافد ولا الشطآن. إن الانهمام بالتميز المفرط والتفرد الأقصى، يؤدي إلى انعدام التمييز أصلا إلى التميع والتلاشي، لذا فإن التمييز الهووي هو فيما نحن عليه، ولئن كانت اليوتوبيات الواقعية مقبولة، بل ضرورية لسير التاريخ وتحريكه نحو الأحسن[7]، فإن الإنوجابية البعيدة أو المتخيلة لا تجدي نفعا. وإن أردتَ أن تكون أكثر من إنسان، فإنك لن تكون أصلا إنسانا، ستكون أقل من إنسان، مثلما تنبه إلى ذلك المؤمن المسيحي الرقيق بليز باسكال عندما قال: «ليس الإنسان ملائكة ولا بهيمة، والمصيبة هي أنه من أراد أن يكون ملاكا فسوف يكون بهيمة (...) فيجب ألا يعتقد الإنسان أنه في مستوى للبهائم ولا في مستوى للملائكة، ولا أن يجهل الأمرين بل أن يعرف كليهما»[8]. ومن هذه المقولة يمكن أن نفهم معنى أن نطرح السؤال القاتل للعقول، فإن كنا نبحث عن كينونة غير موجودة، فإننا بمعنى مرادف نبحث عن كيف لا نكون البتة. لذا فأول خطوة للتحرر من الأوهام، هو قتل الأسئلة الطاعنة في السن، من خلال استبدال بها أسئلة ذات منطق وضعي تاريخي، ممنوع عنها الطيران في أفق الفكر المتضخم على الواقع. وقد أدرك الفكر الفرنسي، في وقت ما من تطوره، خطر أسئلة الأصول، على شاكلة أصل اللغة وأصل الدولة وأصل المجتمع وأصل القانون... إلخ، فقام بإلغائها نظرا إلى استحالة مقاربتها. إن السؤال الذي يجعل الفكر الإسلامي من أصول ذاتية فقط أو من أصول

غيرية فقط، لهو السؤال الذي قتل الفكر العربي دون أن يخرج من كلابته القاسية. لذا فلا يجب طرح سؤال الإبداع والتبعية في الفكر العربي الإسلامي الطرح الميتافزيقي الثنائي الفاصل والقاتل. ونحن نفترض أن طه عبدالرحمن لم يتخلص كلية من هذا السؤال رغم نبهاته التي لا تعد ولا تحصى. لأنه يفكر في هذه المشكلة من المنطق الثنائي القديم، على الرغم من أنه فتح مشروعا للحداثة الإسلامية المخصوصة، التي قد تقترب من روح الحداثة الحقيقية أكثر من واقع الحداثة الغربية المفعم بالأغاليط والتجاوزات.

اولا - في مفهوم الترجمة والتداوُل

كنا قد أشرنا إلى أهمية كتاب الفلسفة والترجمة لطه عبدالرحمن، وأهميته مرتبطة بعدة جوانب، أهمها تشخيص سبب تبعية التفكير الفلسفي والعلمي الإسلامي لغيره من الحضارات الأخرى، خاصة الحضارة الإغريقية القديمة والأوروبية الحديثة والغربية المعاصرة. ويمكن التأكيد أن ربط التبعية بالترجمة والتداول، لم يكن اكتشافا طهائيا بامتياز، على الرغم من أنه أكبر من ركز على هذه العلاقة الخفية في الأزمنة الحالية من تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي. فقد أشار العديد من الفلاسفة المسلمين في القرون القديمة، إلى مشكلة الترجمة التي شوهت العلم المترجم، وكبلت العقل المستقبل له على حد السواء، وتمكن الإشارة، باختصار شديد، إلى أهم من تنبه إلى كون الترجمة الفلسفية عموما كانت مشكلة ولم تكن حلا أو فتحا مبينا، مثلما يعتقد كثير من المفكرين أن الترجمة في نهاية العصر الأموي، وطوال العصر العباسي، كانت أهم مهمة ابتكارية حضارية قام بها المسلمين. لكن الحقيقة أن هذه الحركة الترجمية الواسعة والمقصودة قد أزمت الفكر الإسلامي وأدخلته إلى متاهات لم يخرج منها حتى اليوم، ونخص بالذكر في هذا المقام كلا من:

1- ابن حزم الأندلسي (توفي 406هـ) الذي وضع مصنفا لتقريب المنطق من المجال التداولي الإسلامي الذي يختلف عن المجال التداولي غير الإسلامي، بسبب اختلاف اللغة العربية عن اللغة اللطينية والإغريقية. وقد ألح على أن الاختلاف لا يكمن في الأفكار والمعاني والمسميات، بل في اللغة والتسميات فقط؛ لذا فإن الاشتغال على تكييف التسميات قد يزيل قلق التلقي وغموض المضامين، لذا نجده يقول: «سلف من الحكماء قبل زماننا، جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف، رتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقفوا هذه الأمور، فحدوا في ذلك حدودا، ورفعوا الأشكال، فنفع الله بها منفعة عظيمة (...)، فمنها كتب أرسطوطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق (...) إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإنا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ (...) والرابع حق مهجور»[9]. هذا، وقد لاحظ ابن حزم في عصره «البلايا» التي أحدثتها ترجمة كتب الفلسفة عموما والمنطق خصوصا، وقد شخص المشكلة في أن تلك الترجمات أتت في مستوى عال على عموم الناس، كأنها وجهت إلى المتخصصين فقط، من خلال استعمالها لألفاظ غير متداولة، لذا جاءت دراسته لمعالجة هذه المعضلة بالتحديد، وقد

عبر عن هذا التشخيص والعلاج المقترح بما يلي من العبارة: «فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، فليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن ورد معاني هذه بألفاظ يستوي -إن شاء الله- في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل(...) وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلم نحوها، الشح منهم بالعلم والضن به»[10]. ومن أجل إنجاز هذه المهمة عمل على إسقاط الأمثلة المنطقية الخالصة والتي لم يجر تداولها في المناخ الثقافي العربي مكان ذاك ووقت ذاك والتي تناقلها شُراح أرسطو المتعددون، بمصطلحات وأمثلة أكثر تداولا، والمتداول الواسع هو اللغة الفقهية التي ترتبط بالدين الإسلامي وأحكام القرآن الكريم؛ لذا نجد ابن حزم دائم الإشارة إلى «قصور» اللغة العربية عن التعبير على بعض المعاني غير العربية المنشأ والأصل[11]. لذا كانت المهمة الأساسية لهذا الكتاب هو ذكر أمثلة طبيعية للأشكال الثلاثة للقياس (كل إنسان حي، لا واحد من الحجارة حي، لا واحد من الناس حي... إلخ) واستبدال بها أمثلة أخرى أكثر ألفة، لذا يقول ابن حزم: «ها نحن آخذون في تمثيل هذه الأنحاء بمثال إلهي ومثال شريعي [في مقابل المثال الطبيعي أو التمثيل الطبيعي](...) ليظهر فضل هذه الصناعة في كل علم. **الشكل الأول:** كل مسكر حرام، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام. **الشكل الثاني:** كل ذبح لما تملكه فقد نهيت عنه، وليس شيئا حلالا مما نهيت عنه، فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالا(...) **الشكل الثالث:** كل قاذف محصنة فاسق، وكل قذف محصنة يحد، فبعض الفاسقين يحد»[12]. وفي هذا الاستبدال يقترب المنطق إلى مألوف المسلم.

2- أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ): كان أكثر اهتماما بعلم المنطق وأكثر معرفة بخباياه من ابن حزم، وعلى الرغم من أنه انطلق من الخلفية الإشكالية نفسها، وهي تقديم علم المنطق في شكل وروح إسلاميين، فإنه خطا خطوة جديدة وهي التأصيل القرآني لعلم المنطق. من خلال الإشارة إلى التهويل الذي أحدثه التراجمة لهذا العلم عندما نقلوا مصطلحات أجنبية وعربوها كما هي، مما خلق اعتقادا بصعوبة هذا العلم وعلوه على العقل الإسلامي المحلي. وقد أعاب الغزالي على فلاسفة الإسلام كون نقولهم لم تأت إلا بالأخاليط والتشاويش: «على أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الاسلام كقيام هذين الرجلين [يقصد ابن سينا والفارابي]. وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم»[13]. إذن فعدم الفهم هو محصلة الترجمات والنقول التي قام بها المترجمون والفلاسفة الأوائل. وانعدام الفهم هذا هو أول من أساء إلى الفلسفة والمنطق.

وعند حديثه عن علم المنطق بما هو علم فلسفي أعاب على الناقلين «الانفراد بالعبارات والمصطلحات»[14]، ما يجعل علمهم غير منسجم مع السياق الإسلامي المألوف، لذا عمل الغزالي على إعادة تسمية الحدود المنطقية وفق ما يتفق مع المجال التداولي وخصوصياته الإيتمولوجية، مثل استبدال عبارة القياس الحملي بميزان التعادل، والقياس الشرطي المتصل بميزان التلازم، والقياس الشرطي المنفصل بميزان التعاند[15]. أو تسمية المنطق نفسه بـ «مدارك العقول»[16]. وكل هذا تعويضا عن الخلل الذي رافق تفتح العالم الإسلامي

على العلوم العقلية الإغريقية، ويلخص الغزالي هذا المشهد القلق في تهافت الفلاسفة: «ثم المترجمون لكلام أرسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم؛ وأقومهم بـ «النقل» والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا»[17].

3- **أبو حيان التوحيدي (توفي 414هـ)**: في المقابسات النيرة خصص العديد من النصوص لتناول مشكلة الترجمة والمناخ التداولي المحلي في المجتمع الإسلامي العالِم. وقد تناول في المقابسة الثامنة والثمانين تحت عنوان: «في ماهية البلاغة والخطابة وهل هناك بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟» الدور السلبي الذي أدته الترجمة في علم المنطق عند العرب قائلا: «ولولا أن النقص من سوس هذا العالم وتوسه لكان علم المنطق بهيئة الطبيعة بالعربية، وكانت بسوق العربية إلى طبائع اليونانية»[18]. وفي هذا السياق يشرح العروي هذه المشكلة التي أرخ لها التوحيدي في الامتاع والمؤانسة قائلا: «في الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص108/ 128: ما قاله باستمرار خصوم المناطقة من أنهم لم يستطيعوا تعريب النص اليوناني، وهو نقد عميق الدلالة، إذ يقول السيرافي لمتى: أنت تدعو إلى تعليم لغة اليونان، وقد عرفت منذ زمن طويل وأنت لا تعرفها». والذين حاولوا ووفقوا إلى حد تعريف المنطق وتقريبه من أفهام المسلمين، هم أعداء الفلسفة والعلوم الوضعية مثل ابن حزم والغزالي. وهذا ليس مجرد مصادفة»[19]. ولئن كنا نتقبل ملاحظة «العروي»، فإننا نعتقد أنه بالغ في التعميم حين اعتبر الغزالي، ومن قبله ابن حزم، عدوا للمنطق، إذ لنا نصوص بها نبرهن على كونهما قد دافعا عن المنطق ضد نقاده. والغزالي ساهم في تقديم علم المنطق للعالم الإسلامي من خلال ربطه بالعلوم الشرعية مثل أصول الفقه. كما تمكن إضافة ملاحظات ابن رشد، حول قلق عبارة أرسطو، مما حذا به على إعادة التلخيص والشروح كنوع من الترجمة التداولية.

4- **عبدالرحمن بدوي (توفي 1993)**: على الرغم من أنه أشاد بدقة وتنوع الترجمات في ميدان المنطق في تحقيقاته الكثيرة[20]، غير أنه في تقديمه الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة، تأسف لضعف مستوى الترجمة وعدم وضوح معاني الأفكار عندما قال: الترجمة العربية التي نقدمها جاءت ويا للأسف سقيمة، انحرفت عن معاني النص وأساءت فهمه (...)، لأن المترجم عبر بألفاظ واصطلاحات غريبة[21]. وقد تنبه الدكتور طه عبدالرحمن إلى الحالة الاستثنائية لرداءة الترجمة القديمة المجهولة لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس عندما قال: «كتاب الخطابة لأرسطو أردأ نقل فلسفي وصل إلينا (نصوص ركيكة)»[22]. وقد علل المستشرق الفرنسي إرنست رينان، وهو التعليل الموضوعي المقبول، سبب الرداءة، بعدم تخصص المترجمين في المادة المنقولة، ونحن نعلم أن الترجمة الناجحة تقنيا مرتبطة بمعرفة ثلاثية هي: اللغة المترجم منها، اللغة المترجم إليها، مادة الترجمة وهو ما نقصده بالتخصص. فجهل الآداب الإغريقية ومجمل ما شكل مناخهم الفكري والديني والتاريخي، يؤدي حتما إلى أن نقول إنها لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، سيحدث تزييف في الترجمة ذاتها، وهو ما وقع فيه المترجمون السريان وابن رشد ذاته عندما أقدم على التفاسير والتلاخيص، من دون أن يعرف اللغة الإغريقية ولا الثقافة الإغريقية في صورتها الخلفية، أي ما يشكل الخلفية الثقافية للفلسفة الإغريقية، فلا يمكن فصل الفلسفة أو المنطق عن الثقافة الإجمالية[23].

وهذا الأمر أعلاه هو الذي وسعه طه عبدالرحمن عندما قال: «النقلة الأوائل [أي المترجمون في العهد العباسي خاصة] لم يكونوا عربيي اللسان، ولا مسلمي العقيدة ولا فلسفيي المعرفة، وإنما كانوا سريانا مسيحيين علميين»[24]. وهذا يدل على أن هذه الترجمة المبكرة قد أخطأت الهدف من نواح كثيرة، مما سبب مشكلة عويصة لمصير الفلسفة وعلم المنطق في العالم الإسلامي، وقد كشف في اللسان والميزان عقبات الترجمة الفلسفية عند العرب على الشكل التالي: «عوائق الترجمة العربية للفلسفة هي: الترجمة الحرفية، والنقص في امتلاك ناصية العربية، والضعف في التكوين الفلسفي، وقوة المعتقد غير الإسلامي. وضع لغوي جد معتقد لا تفيد معه معرفة قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، إذ يستحيل على العارف باللسان العربي وحده أن ينفذ إلى معمياته»[25]. وتفصيل هذه المشكلات أو العقبات كما يلي:

- **قلق عباري أو لساني:** بعد ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية من الإغريقية تم الحصول على نص قلق مضطرب لا تناسق فيه. بل يمكن القول إنه جرى إنتاج مسوخ نصية لا تمت إلى سلاسة العربية وجماليتها بأي صلة.

- **قلق عقدي أو إيماني:** مع العلم أن معظم المترجمين السريان كانوا مسيحيين، وهذا بشهادة الأستاذ السرياني المعاصر Ephrem Isa Yousif الذي خلُص من دراسته التي تفتقر إلى الموضوعية البحثية نظرا إلى ميلها إلى التعبير الأدبي، وتمجيد الحضارة السريانية بأي ثمن بعيدا عن أي تحليل فلسفي صارم، إلى أنه: «يتكون فلاسفة السريان من الرهبان والكهنة والأساقفة (...) وأطباء علمانيين (حنين ومدرسته، متى بن يونس، يحيى بن عدي، ابن زرعة، ابن سوار... إلخ)»[26]. وكون التراجمة في عمومهم مسيحيين، فإنهم بعيدون عن المناخ الديني الإسلامي الجديد ذي الخصوصيات العقدية مقارنة بوثنية اليونان أو مسيحية ما بين النهرين وسورية؛ لذا فقد أتى النص المترجم منفصلا في روحه عن روح الدين الإسلامي الرسمي.

- **قلق معرفي:** وهو الذي سماه طه عبدالرحمن بكون التراجمة ذا توجه علماني، فهم في العموم أطباء ذوي تكوين علمي بعيد عن العبارة الفلسفية والمنطقية، ولو أن العلم في ذلك العصر لم ينفصل الانفصال المعروف الآن عن الفلسفة والمنطق والدين، فإن لكل تخصص روحا معرفيا مختلفا عن روح التخصص الآخر، لذا نجد الترجمات الطبية أكثر دقة وقبولا من الترجمات الفلسفية، مثل ترجمات الطبيب جبرائيل بختيشوع، وترجمات حنين بن إسحق التي غطت كامل القرن الثالث للهجرة، خاصة في ميدان الطب[27]. كما لا يجب التغافل عن ارتباط ظاهرة الترجمة بالمتغيرات السياسية والاجتماعية؛ مما يجعلها ظاهرة غير مستقلة بذاتها من الناحية العلمية، ومن المعلوم أن العلم الحقيقي هو الذي يكتفي بذاته، ولا يرتبط بمستجدات السياسة وتقلباتها والصراعات السلطوية غير النزيهة. وقد تكفل الأستاذ ديمتري غوتاس D. Gutas في دراسته الممتازة والدقيقة بتبيان الجانب الاجتماعي لحركة الترجمة العربية في العصر العباسي خصوصا. والذي توصل إلى نتيجة لا ترد على خلد أصحاب تمجيد الترجمات العربية الإغريقية، حيث استخلص أن «حركة الترجمة اليونانية – العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ المبكر الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصرا أساسيا فيه»[28]. وهذا يدل على أن الترجمة لم تكن مهمة علمية خالصة مستقلة مثلما نعتقد.

من كل هذه الاعتبارات، صاغ طه عبدالرحمن نظريته في انفصال الترجمة عن الفلسفة في ظل الطريقة التي تمت بها ترجمة الموروث الإغريقي إلى العالم الإسلامي. لقد كانت الترجمة منفصلة عن الفلسفة لأنها لم تستطع خلق فلسفة خاصة بالعرب المسلمين. وهذا ما أدى إلى عدم تقبل الفلسفة محليا، والنفور منها، وتحريم المنطق، وتكذيب الفلاسفة وتكفيرهم... إلخ. والسبب هو أن الترجمة لم تكن ترجمة تأصيلية إطلاقا، بل كانت تحصيلية في معظم الأحيان، وأغلبها توصيلية في أقصى الحدود أو في بعضها فقط[29]، وهذا التراتب الطاهائي، أي التوصيل والتحصيل والتأصيل لا ينفصل إطلاقا عن مفهوم المجال التداولي، وهو المفهوم الذي لا يمكن تجاوز وجوده في كل الأزمان والأماكن، والكل يعترف به ولو اختلفوا مذهبيا، مثل الجابري وطه عبدالرحمن أو محمد أركون أو هاشم صالح أو عبدالرزاق عيد... إلخ. وارتباط مفهوم التداول والترجمة التأصيلية يبينه طه في قوله: «الترجمة التأصيلية تُورث فلسفة حية التي تنقل غير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقول إليها متى خالفت اللغة، حتى يقدر المتلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالا»[30].

لذا فعجز العرب عن التفلسف، قديما وحديثا، لا ينفصل عن التعارض الذي لم يتم إدراكه بين الترجمة والتداول العربي المخصوص. وبما أن الفلسفة ليست من العلوم العربية الموروثة والمحلية، أو قل الأصلية، فإنه لا مفر من الترجمة، لكن الترجمة التي تمت تاريخيا تسببت في سوء استقبال الفلسفة، بسبب تناقضها مع المجال التداولي. ولئن كان النقل هو سبيل الفلسفة العربية الوحيد، فقد بقي العرب ناقلين فلسفيا دون أي قدرة على الاستقلال أو الاقتدار على التفلسف. ولهذا كانت مرتبة الترجمة التأصيلية أعلى المراتب نظرا إلى كونها «فضلا عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي المنقول إليه (...) عن طرق تحويل المنقول بالقدر الذي يحقق القيام بالموجبات التداولية لهذه الأصول، ولو بلغ هذا التحويل حد إخراج هذا المنقول عن صفاته الأصلية، وجعله يتصف بما قد يعارضها حتى كأنه مأصول غير منقول»[31].

ولن يتم رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة إلا إذا كانت الترجمة تأصيلية؛ لأنها لا تنقل الأمور على حالها بل تعقل الأمور، وتتحرر نحو التفكير المستقل، استجابة للمجال التداولي، وبعدا عن الصدام اللغوي والعقدي والعلمي، وهو الصدام الذي وقع تاريخيا بسبب الترجمة التوصيلية والتحصيلية. ويتمحور المجال التداولي لكل مجتمع على الاختلاف والتعدد، لذا كانت الفلسفة واجبة أن تختلف وتتعدد، ليس فقط في اللسان الذي هو آخر مرحلة أو حلقة في الاختلاف، فـ «الألسنة لا تختلف فقط فيما بينها من جهة البنى المعجمية والنحوية والأسلوبية، ولا من جهة تأثير هذه البنى جميعا في المضامين المنقولة بواسطتها فقط، بل تختلف كذلك من جهة الأفكار والمعارف التي تراكمت في كل لسان، بموجب أشكال التفاعل الطويل مع العالم التي دخل فيها الناطقون بهذا اللسان، فيشتركون جميعا في العلم بهذه المعارف المتراكمة عبر العصور، كما يقيمون قواعد للتخاطب بينهم على أساس حصول هذا الاشتراك المعرفي بينهم (...): اختلاف الألسن في المعارف المشتركة»[32]. ويحدد طه عبدالرحمن الفرق بين المجال التداولي العربي والغربي على النحو

الذي يجعلنا نعتقد أن الترجمة التوصيلية للفلسفة هي قتل للفلسفة ذاتها؛ فالعلاقة بين الفلسفة والترجمة بين المجال التداولي العربي والغربي مختلفة:

1 - **في المجال التداولي العربي:** الترجمة أصل والفلسفة فرع... القرنان الـ 3 والـ 4هـ بلغت الترجمة أوجها، ولم تكتف بعض الكتب بتمجيد هذه الفترة، مبرزة مزاياها، بل أخذت تباهي بها المحدثين، مشيرة بذلك إلى عجز هؤلاء عن القيام بأعباء نقل الإنتاج الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر، كما قام أسلافهم بعبء ترجمة الإنتاج اليوناني خير قيام كادوا معه لا يغادرون منه شيئا (بدوي: دراسات نصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص11).

2- **في المجال التداولي الغربي:** الفلسفة أصل والترجمة فرع[33]، لكن سنعمل لاحقا على فحص هذه التقسيمات والمسلمات التي اعتبرها طه صحيحة كلية؛ لأن الترجمة في الفلسفة الغربية لا يمكن اعتبارها ظاهرة ثانوية، سواء في البدايات والأصول الأولى، أو في التطور والاكتمال اللاحق.

لذا يمكن القول بأن الترجمة في تقدير طه عبدالرحمن ليست ترجمة بالمعنى المقصود من الكلمة في التداول العالمي، أي نقل فكرة من لغة إلى أخرى، بقدر ما هي إعادة إنتاج الفكرة، ولو أدت هذه الإعادة إلى تغيير جذري في المعاني والمقاصد، بغية تثوير الإبداع الفكري العربي. وتغدو الترجمة عنده مرتبطة بالمجال التداولي، أي أدنى إلى الخصوصية الثقافية. إن طه ينزل الترجمة أدنى من الخصوصيات المحلية، أي أن الحلقة الأهم هي المجال الذي يستقبل الفكرة وليس الفكرة في ذاتها، وتغدو الترجمة وسيلة وليست ذات قيمة في ذاتها، كأنه يريد، من خلال هذه الترجمة، أن يصور المختلف ثقافيا في صورة المشابه، كأنه في النهاية يريد أن يلغي اختلاف المختلف من خلال نقل فكرته على حال غير حالها. وسوف نرى لاحقا أن هذا المنهج في التفكير له من المساوئ بقدر ما له من الإنجازات الإيجابية. لأن إظهار فكرة الغير من خلال الترجمة على أنها فكرة متداولة في الفكر العربي مثلا، لهو ضمنيا نشر لفكرة «بهاتة المختلف»، أو قل إن الاختلاف باهت. هذا، ونجد طه في مواقع أخرى يجسم - من الجسامة والتضخيم - الاختلاف العربي والغربي على حد السواء، من خلال إظهار الفروقات التي لا يمكن معها التقريب والتقارب. والتركيز على الاختلاف بدل المتشابه هو - في تقديرنا - تعسير وتأزيم لدخول العرب والمسلمين إلى العالمية.

ثانيا - في جدلية التبعية والاستقلال

كنا قد استعملنا سابقا عبارة السؤال الطاعن في السن، وربطناه بمفهوم الاستقلال الذي يقابل التبعية أو الهوية المستقلة المخصوصة أو الأصيلة التي تقابل الهوية المتحددة أو المتعالقة والمتاخمة لبقية الهويات. إن التفكير الجوهراني بما هو خاصية التفكير الميتافزيقي أو التفكير المنطقي الذي لا ينفصل عن الميتافيزيقا، لهو سبب وأصل الاعتقاد في هوية مغلقة وكاملة لا تتجزأ ولا ترتبط ولا تتعالق ولا تتسق. وقد أدرك طه أن مفهوم السياق يتناقض ومفهوم المطلق. لأن السياق يدل على الترابط في الاتجاهين: السابق له واللاحق عليه. لذا فمفهوم التبعية لا يمكن أن يكون مطلقا، مثله مثل مفهوم الاستقلال. أي أن كل تبعية فيها شيء

من الاستقلال، وكل استقلال فيه ضرب من التبعية. والانفصال التام أو الحدودي بين المصطلحين لا يمكن أن نجده تاريخيا بقدر ما هو كينونة منطقية خالصة. وما دعوة طه عبدالرحمن الغريبة إلى «ضرورة إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه، وإلى مسيس الحاجة إلى تجديد صلتها بالآلة المنطقية، حتى تستعيد خصوصيتها، نهوضا بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام»(34). ما دعوة طه عبدالرحمن هذه إلا دليل على أن هناك هوة عازلة بين المنطق التاريخي والمنطق المنطقي، الأول تعالقي وسياقي لا انفصال في أحداثه، في حين أن الثاني انفصالي وحدودي مجرد. ولئن كان المنطق وليد التصور، فإن التصور هو تحنيط للوقائع وتجميد لها، وفي هذا التجميد الضروري لحصول التصور قتل للواقعة والحسية والتطورية.

إن التفكير النظري لا يتم إلا بتفريغ الواقعة التاريخية من حقيقتها؛ فالتصور قتل للواقع. ولا يخفى على أحد أن مقولات التبعية والاستقلال تفهم في مستوى منطقي أكثر مما تفهم في مستوى تاريخي، على اعتبار أنه ليس هناك استقلال تام، مثلما أن كل تبعية تستبطن ضربا من الاستقلال والانفصال. إن الواقع معقد لدرجة أنه يندر العثور على فكرة مستقلة كلية، أو حادثة منعزلة بالكامل، مثلما يندر كذلك أن نجد فكرة تابعة بالمطلق أو مماثلة بالكلية. فنشوء الفكر الفلسفي اليوناني لم يكن حدثا منعزلا مستقلا، على شكل معجزة بالمعنى المنطقي للكلمة. بل حتى أن كبار الفلاسفة الإغريق قد تحدثوا عن تبعية الفلسفة الإغريقية لأفكار سابقة أو أمكنة أجنبية، فهذا أفلاطون يشك في أصالة كلمة الفلسفة أو الحكمة في القاموس الإغريقي عندما قال – على لسان سقراط - في محاورته المخصصة لأصل الكلمات واشتقاقاتها بأن «مقطع صوفيا Sophia [الذي يشكل الجزء الثاني من كلمة فلسفة، أي حكمة] ليس من الكلمات الواضحة جدا، بل يكتنفها الغموض، وربما أن غموضها مرتبط بكونها ليست أصيلة في التداول المحلي، إنها غامضة وأجنبية»(35).

وذاك أرسطو يعزو إلى الكهنة المصريين فعل الفلسفة الأول، بما هي معرفة غير منتجة، في التاريخ، عندما أشار إلى المعرفة التي اتجهت إلى الترويح عن النفس، في مقابل المعرفة الفنية النفعية الضرورية، أي المرتبطة بالضرورة الحيوية، قد تم اكتشافها، لأول مرة، في الحضارات التي عرفت ترفا فكريا، أي حققت إشباع الضروريات لدرجة أنه جرى التفكير نظريا في الكماليات غير الضرورية، مثل علم الرياضيات، المتولد عن وجود فارغ ناتج عن سد الحاجات المادية الحيوية. ولم يحدث أن استمتعت طبقة اجتماعية بالراحة والفراغ والانصراف عن الحيويات، مثلما حدث لطبقة الكهنة ورجال الدين عند الفراعنة المصريين(36).

إننا نعتقد، والكثر أيضا، أن التفكير الفلسفي الإغريقي لم يعرف الترجمة التابعة، أو التبعية الفكرية السلبية، لكن ظهور التفلسف في المستعمرات الإغريقية في الشرق له دلالة لا يمكن دحضها، وهي أن هناك أثرا للفكر السابق زمانا ومكانا. ولم يتحرج الإغريق من ذلك، بل واصلوا التفكير لدرجة الإبداع والإعجاز (بالمعنى الوضعي للكلمة وليس القصصي)؛ لذا فهاجس النقل والتبعية هو هاجس الحضارة المنتكصة أو التي تخاف من المختلف والمغاير. وهذا الخوف من أمارات الضعف الذاتي للحضارة.

ولئن كان مفهوم الاستقلال أقل استقلالية مما نعتقد، على اعتبار أن كل إبداع ينطلق من التبعية، فإن المفهوم المقابل صحيح أيضا؛ فالتبعية أقل تبعية مما نعتقد. وهاك مثالا على ذلك؛ إن من بين الأحكام الاستشراقية انتشارا هو التأكيد على أن الفكر الفلسفي والعلمي الإسلامي هو مجرد نسخة باهتة للفكر اليوناني. وهذا نظرا إلى طبع العرب الميال إلى الكسل وعدم المبادأة والمبادرة[37]، غير أن الدراسة المتخصصة للفكر الفلسفي الإسلامي قد أظهرت الميادين الإبداعية التي أنجزها المفكرون المسلمون المتحررون من «قلق التبعية وعُصاب التفردية»، من خلال الاشتغال بالتفكير الحقيقي بدل التفكير في طبيعة التفكير وأصوله. وإن كان المجال لا يسمح لنا بعرض أمثلة ونماذج على ذلك نظرا إلى كثرتها، غير أن مثال رسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة (475 - 533هـ) كفيل بإظهار مدى قدرة العقل الإسلامي على الابتكار والاستقلال، رغم وجود تبعية. فقد استطاع هذا المفكر الفذ تجاوز المنظر الإغريقي في التنظير للجمهورية المثلى، وهو المناخ الذي فكر فيه الفارابي، المدينة الفاضلة، وعندما تقرر لديه صعوبة بناء مدينة فاضلة، تنبه إلى أن العمل الحقيقي قد يبدأ من الفرد، كيف نبدأ في تربية فرد على الفضيلة؟ كيف السبيل إلى فضائل تكون «للمتوحد دون المدينة الكاملة»؟[38].

ولهذا فقد صحت نظرية فتحي المسكيني وعابد الجابري في التأكيد على وجود كثير من النصوص الإسلامية مستقلة في تبعيتها وتابعة في استقلاليتها، ويقول هذا الأخير في دراسة مميزة لرسالة تدبير المتوحد: «المجتمع والدولة في المغرب والأندلس يعاديان الفلسفة وأهلها. كيف يمكن تدبير المفرد المتوحد تدبيرا فاضلا في مجتمع غير فاضل؟ تلك هي الإشكالية التي يعالجها ابن باجة في رسالة له بعنوان: تدبير المتوحد. وهي أصيلة في موضوعها (...)، وقد نوه ابن رشد بتدبير المتوحد تنويها لم يختص به غير أرسطو، وذلك إلى درجة أن وعد بشرحها»[39]. فهل يحق لنا بعد هذا المثال الضئيل أن نكرر أطروحة التبعية السلبي؟ من المؤكد أن ابن باجة فكر في الفضاء العقلي الإغريقي بالنظر إلى الموضوعات التي جرت فلسفتها، لكنه استطاع التقدم خطوة حيث توقف الإغريق. وهذا ما يمكن أن نسميه التبعية المستقلة أو الاستقلال التابع، للإشارة إلى امتزاجهما في الواقع التاريخي، رغم انفصالهما في القاموس اللغوي والمنطقي. لأن المنطق هووي، يقرر بأن التبعية تبعية والاستقلال استقلال، بحيث لا يمكن أن تكون التبعية استقلالا والاستقلال تبعية.

لا يختلف اثنان، ممن يعرفون خصوصيات المجال التداولي العربي، على أنه مجال يوصف بالتداولية الدينية أو قل المركزية الدينية؛ فالحدث التأسيسي للثقافة الإسلامية العربية هو الحدث الإسلامي، متمثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكلاهما يصنفان ضمن الخطاب الديني الذي يدعو الإنسان إلى التوحيد والطاعة والرجاء. وإن كان الخطاب الديني الإسلامي يدعو فعلا إلى التفكير، فهو يدعو إلى تفكير ينتهي إلى الدين، أو قل إلى الله، ولا ينطلق من الدين ليصل إلى المجهول. إن التفكير الذي يدعو إليه كل فكر ديني، بما في ذلك الإسلام، هو التفكير الذي يقوي الإيمان ويوصل إلى معرفة الله حق معرفة، وليس هو الفكر الحر الذي قد يصل إلى نتائج مختلفة عن مسلمات الدين؛ لذا فالخطاب الديني لا يمكن أن يدعو إلى تفكير ينقضه هو ذاته، أي التفكير المجرد أو المطلق، فالتفكير في الدين مشروط بمعرفة الله، ونص

ابن رشد المشهور دليل على ذاك. وقد قال طه عبدالرحمن بأن التفكير القرآني تفكير اعتباري وليس تقريريا أو وجوديا، إن التفكير يدعونا إلى الاعتبار بخلق الله ونعمه المختلفة، لذا يؤول مفهوم العقل في القرآن إلى مفهوم القلب الذي يحس ويشعر ويعترف ويضعف ويتراجع ويُراجع... إلخ[40]، لذا يقول إن «المعرفة في النص القرآني لا يمكن إلا أن تكون معرفة عملية صريحة، ولا يقال إن هذا النص يحث على استعمال العقل والنظر في آيات الكون، حتى لا يكاد يضاهيه نص ديني آخر، لأننا نقول إن المطلوب من هذا النظر ليس هو معرفة الكون لذاته، وإنما معرفة المكون الأعلى؛ والحال أن معرفة المكون الأعلى لا تكون إلا عملية، لأنها، أصلا، عبادة (ليست معرفة مجردة)»[41]؛ فالعقل القرآني، أي الذي تمثله القرآن، ليس مجردا ومطلقا بل محكوم بما هو وسيلة إيمان. ودفاع طه عبدالرحمن على منزلة القلب التي تختلف وتعلو على منزلة العقل، يضاهي في جماليته وروحانيته قولة باسكال المشهورة في الحوار بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية «للقلب دليله الذي لا يعرفه العقل (...)، فالقلب وليس العقل هو الذي يحس بالله. وهذا هو الإيمان: استشعار الله بالقلب لا بالعقل»[42]. وفي هذا الفضاء الصوفي الحميمي يلتقي متصوفان، الأول مسيحي حديث والثاني مسلم معاصر.

لذا يحق لنا، من الملاحظات والتحليلات أعلاه، أن نستنتج القاعدة القائلة بأن «كل شيء يفترض ما قبله، وما يناقضه». ولئن سميناه هذه العبارة بقاعدة، فهذا لدلالة قوية وعميقة في آن واحد؛ فالتفكير الوضعي والواقعي يفضي بالضرورة إلى التأكد أن الحدود العنيفة بين المصطلحات والتصورات والعصور... إلخ هي محض منطق تصوري لا يجد ما يقابله في الواقع والتاريخ. وحينما يولول الفكر سيخرس الواقع، لأن الفكر هو الذي يجعل الواقع ذا معنى ودلالة. فلا حول ولا وقوة للواقع إلا بالفكر، وما علو مقولات المنطق إلا نتيجة لهيمنة فكر الضرورة على الواقع. فلا يمكن أن نتعقل التبعية إلا بمفهوم الاستقلال الذي يستوجبه، ولا دلالة مطلقة للاستقلال والانفصال دون السوابق التي يفترضها. وفي هذا السياق نجد المبدأ الذي عبر عنه الجابري بقوله: «مبدأ» الإسلام يجب [أو يوجب] ما قبله»[43]. يعني أن الإسلام يفترض ما قبله من حقب ومجالات تداولية، أي الجاهلية وغيرها. وما يصدق على المرحلة الإسلامية يصدق على بقية الحقب التاريخية والمقولات التصورية. فلا يوجد شيء مطلق في المنطق البشري، كل شيء في تعالق وتناسق وتسايق. وهذا يولد السيولة المفهومية التي لا يمكن تعقلها من منظور المنطق التصوري الذي هو منطق التفكير المثالي عامة، وطه عبدالرحمن لا يخرج عن هذا الإطار العام للفلسفة المنطقية المعادية للفلسفة التاريخية، وهو نفسه يعترف بذلك، بل يجعل مهمة فلسفته هي العودة إلى الأولى والتخلي عن الثانية.

فالتحديد الطاهائي للاستقلال، ومن ثمة للابتكار، تحديد جوهراني هووي لا يستجيب لنظرية التعالق والتركيب المعاصرة. فهو يقول: عندما يحلل موانع الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي، معرفا الإبداع بأنه «إحداث الشيء من لا شيء»[44]. وهذا لعمري ليس إبداعا بالمفهوم البشري، بل هو إلهي، ولا يغيب عن طه الفرق بين الفعل الإلهي والفعل البشري، أي بين المطلق والنسبي. ولئن كان يحدد الإبداع في موقع آخر، التحديد الذي يوحي بالنظرة النسبية والتدريجية عندما قال: المقصود بالإبداع وصف كل شيء يتجاوز حدود

ما هو مسبوق (...)، فهل الفلسفة الإسلامية تجاوزت حقا حدود المنقول الفلسفي اليوناني؟»[45]. فإنه لا يتحدث عن درجة التجاوز، مثلما أظهرناها في مثال ابن باجة، بل عن التجاوز بإطلاق، كأنه يفكر بمنطق المقولة الميتافزيقية القديمة: إما كل شيء وإما لا شيء، أي إما أن المسلمين قد تجاوزوا الإغريق كل التجاوز، وإما أنهم مُقلدون كل التقليد، على الرغم من أن المنطق الوضعي، وطه عبدالرحمن لا يحب هذه التسمية بتاتا عند اعتبارها لعنة حقيقية[46]، يدل على أن هناك عناصر تقليد وعناصر تجاوز. ومنه فإننا نخلص إلى أن نظرية طه عبدالرحمن في مراتب الترجمة، ونظرية المجال التداولي، قد أسسها على التفريق الجوهراني بين التبعية والاستقلال، أو التقليد والإبداع. وهو التفريق الذي قد لا نعتبره مقبولا بالشكل المقدم.

ثالثا - تفكير التداول وتداول التفكير .. بحث في حقيقة التفلسُف العربي

يمكن أن نبحث عن «الصخر الصلصال» في فكر طه عبدالرحمن، أي عن العنصر الثابت وسط المتحولات والمتطورات، فلا نجد إلا عبارة «المجال التداولي»، وهي عبارة تراثية بامتياز، امتدت من ابن حزم والفارابي إلى الغزالي إلى ابن رشد أيضا، إلى غاية فلسفته هو. ويحددها من الكتابات الأولى التي تعود إلى تسعينيات القرن الماضي، ولاحقا في كل دراساته، مثل «تجديد المنهج في تقويم التراث» من خلال ارتباطه بما يتداول فيه الناس ويتناقلونه في العالم الإسلامي من العقيدة واللغة والمعرفة[47]. وبالتفصيل فإن «المجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقدية وجانبا من الممارسة المعرفية، بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم ومتغلغلا في تاريخ المجتمع؛ وعلى هذا، فإن المجال التداولي أخص من المجال الثقافي»[48]. وبما أن الإبداع يستحيل أن يحصل بغير ترجمة، وعلى اعتبار أن الترجمة مراتب متعددة هي كما أسلفنا: «الترجمة التحصيلية: نقل الأصل لفظا بلفظ = حرفية لفظية. والترجمة التوصيلية: نقل الأصل معنى بمعنى، أي حرفية مضمونية. وأخيرا الترجمة التأصيلية: التصرف في الأصل لفظا ومعنى، بما يراعي مقتضيات المجال التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة (...)، تجنب ما تقع فيه الأقوال البروميثية [في مقابل الجبريلية]»[49].

فإن الإبداع لا يكون إلا بالترجمة التأصيلية التي ترتبط بالمجال التداولي. ولكي لا نقع - يقول طه عبدالرحمن - في براثن الثقافة العامية التي هي أيضا عنصر من التداول الاجتماعي، على اعتبار أن «المجال التداولي يضم كل الوقائع والقيم الثقافية المتميزة لمجتمع والعاملة في توجيه أقواله وأفعاله وتكوين نظرته الخاصة إلى العالم[50]، يجب رفع العموم إلى المستوى الأرقى للحضارة، وفي حالة الحضارة الإسلامية فإن القول القرآني الثقيل هو نموذج المعتقد واللغة والمعرفة ككل»، لذا فليس التأصيل (أي الترجمة التأصيلية) هو نقل النص الأصلي على الوجه الذي يوفي بمقتضيات المجال التداولي للمتلقي، وإنما هو، على العكس، نقل المتلقي نفسه إلى مستوى الوفاء بمقتضيات النص الأصلي»[51]. ومنه فإن المكونات الثرية والمتعددة للمجال التداولي الإسلامي العربي أو العربي الإسلامي، أو الإسلامي على حدة، والعربي على حدة، جرى اختصارها في القول الثقيل، الذي هو القرآن الكريم، ولئن كان كل واحد منا يعترف بمركزية القرآن وجوهريته في تشكل الحضارة الإسلامية اللاحقة، فإن التعدد ميزة كل ثقافة، وكل توحيد هو ضرب من الإهمال أو قل الإقصاء.

ويظهر هذا المنظور الواحدي عند طه عبدالرحمن بما هو منظور يُفهم عند كثير من أتباعه الأقل تنويرا على أنه ضرورة إقصاء المتعدد والاجتهاد في منع التطور عندما يقول: «إذا كان بعض الفلاسفة قد استقامت لغتهم على مقتضى التداول العربي، فإن مرد ذلك إلى احتكاكهم بالنص القرآني أو ببعض اللغات الفكرية الأخرى التي احتكت به (...)، ومن هنا يمكن تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الحكمة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافزيقية عند الأرسطية»[52].

ومن هذا المنطق الطاهائي نستشف «عقلانية حصر التداول»، والتي سميناها أعلاه، في العنوان الثالث، «عقلانية التداول». بحيث أصبحت العناصر المكونة للمجال التداولي ثابتة ومركزة ومحفوظة، بل ومحددة. وسيتم إقصاء أي اجتهاد يحاول توسيع عناصر المجال التداولي ومحتوياته. فقد ثلث طه عناصر المجال التداولي (المعتقد، واللغة، والمعرفة) أفلا يمكن إضافة عناصر أخرى، أو عنصر آخر وهو مثلا: الانفتاح؟ أي أن نرسخ الانفتاح والتجديد في المجال التداولي للحضارة الإسلامية بدل ترسيخ الانغلاق والنجازية وتجريم الابتداع، وهو ما حدث تاريخيا تحت اسم «غلق أبواب الاجتهاد». وقد تنبه الدكتور طه إلى الانتقادات المنتظرة لتحديده مفهوم المجال التداولي وعناصره، وهذا التنبه من فضائل المفكر الفذ، عندما أشار إلى مشكلة الثابت والمتحول في عناصر هذا المجال[53]. والحقيقة أن هذا المنطق من التفكير، المتمثل في التفرد في تحديد المجال التداولي لهو ناتج عن العقل الباطن في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وهو المنطق الذي يقسم أفراد الأمة إلى خواص وعوام (والمتصوفة يتحدثون عن خاصة الخاصة، أو حتى خاصة خاصة الخاصة) وهو التقسيم الذي يدل على عدم فلاح النظام التربوي، ومن ثمة الاجتماعي في تلك العصور، حيث كان التعليم من نصيب القلة من الناس، والتفكير حكرا على الثقافة العضوية، أي المندمجة في التيار السلطوي المسيطر فقط؛ لذا فإن حال زماننا هذا يلغي كلية عقلانية الخاصة والعامة، بل الكل له الحق في التعليم ومن ثم التفكير. ولا أحد يشرع حُدُود التفكير لأحد. وهذا ما أطلقنا عليه «تداول العقلانية»، بحيث يصبح الكل يفكر ويستطيع بعد تنمية قدراته الإدراكية إلى المستوى الأدنى من فهم أسس الحضارة وقانون الاجتماعي البشري وغربلة الخبر التاريخي الذي يكبل المجتمع من كل الجوانب. إن الانتقال من «تفكير التداول» إلى «تداول التفكير»، من خلال نشره وتطبيعه وتشجيعه لهو الطريق الذي سيسير فيه المسلمون لو جرى إصلاح التعليم لجعله يستوعب الكل من دون إقصاء، فالتسرب الدراسي، ونحن المسلمين نحتفظ دوما بالنسبة العالية فيه، لهو إقصاء غير مباشر من الحق في المعرفة الصحيحة، بسبب «العقل التربوي الكسول» الذي حددناه في مناسبات سابقة. إن هذه الثورة في الفهم، لهو المنفذ الوحيد لبلوغ التفكير الذاتي الذي لم نحققه بعد، لأن كوجيطو الثقافة الإسلامية المسيطر هو التفكير الجمعي، إننا نقول: إننا نفكر، إذن نحن موجودون»، ولم نبلغ بعد «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، والفرق واضح لا يحتاج إلى زيادة. وليس التفكير الحقيقي، إلا أن نفكر نحن أنفسنا، هذه الـ «نحن» الفردية وليست الجمعية. أوليست مراجعة مكونات المجال التداولي وفتحه أولى الخطوات في توسيع المحدد الطاهائي الضيق؟

خاتمة

التفكير مع طه ضد طه، طه بين الخلاص والخلوص: أين يريد أن يأخذنا فقيه الفلسفة؟ درجات أم دركات؟

لا يمكن أن ننهي إلا بالاعتراف، مثلما بدأنا به، وهو الاعتراف بالتجديد اللغوي والمضموني والمنهجي الذي أتانا به طه عبدالرحمن، من خلال مبدأ «صنع خطاب جديد»[54]. ولكن نظرا إلى اعتقادنا أن الاعتراف والتكريم لا يبلغ منتهاه إلا بالنقد والمراجعة، فإننا شعرنا بضرورة وضع نظرية طه عبدالرحمن في «الترجمة والتداول» في ميزان القيمة؛ فما قيمتها في عيون غير طهائية؟ وإن كان هذا العنوان الشارح والمفصل، المرافق لعنوان الخاتمة، يتضمن بقايا عقلانية «الفكر البطولي» من خلال الاعتقاد باستطاعة وقدرة مفكر ما، مهما كان، أن يخلص أمة أو جماعة أو دولة من نظام ما سابق، أو انحطاط ما موجود، إلا أنه عنوان يستهدف محاكمة معرفية لنظرية طه في الترجمة على مقتضى التداول؛ لأننا نعتقد أن المشروع الحضاري لا يمكن أن يكون فرديا، بل النهضة الحقيقية تكون على شكل عمل جماعي مقسم، عندما يتم تدويل التفكير كل في مهامه، وكل في تخصصه وقدراته، أوليست الحضارة وليدة تقسيم العمل؟[55]، بل إن تقسيم العمل هو الذي يولد التداول الاجتماعي الحقيقي، أي غير النخبوي، الذي يمس كل فئات الجماعة مهما كان شأنها.

من بين الأعمدة الخفية لفكر طه عبدالرحمن، أو قل الأسس لعقله الباطن، نجد مُسلمة الاختلاف والتفكير. فكل من قرأ مشروعه المتكامل سيجد كوجيطو مضمور يحرك الآلة الفكرية التحليلية الطهائية. ولئن كان شديد الانهمام بترجمة الكوجيطو الديكارتي ترجمة تأصيلية، فإننا هنا يمكن أن نكشف عن أسس الأنا المفكرة عند فقيه الفلسفة. إنه قائم على مبدأ «الاختلاف شرط التفكير»، أي تمكن صياغته وفق الصورة الديكارتية المألوفة: أنا أختلف، إذن أنا أفكر، وإذن أنا موجود. إن طه يعتقد أن شرط التفكير وإقامة فلسفة، ومن ثمة مختلف أسس الحضارة الإسلامية، هو شرط التمايز. إن لم يتمايز المسلمون منذ البدء، أشد التمايز وأكبره، فلا يمكن لهم التفكير. وإن بدأ هذا التحديد، مستقيما ومرتبا، إلا أننا نعتقد أن طه قد وضع المحراث قبل الثور، والحصان وراء العربة، وسبق ما يجب تأخيره، ووضع النتيجة قبل المقدمة؛ لأن الاختلاف نتيجة وليس شرطا، إذ يمكن للمسلم أن يبدأ التفكير، من دون أن يختلف الاختلاف الذي يعتقده طه، ثم ماذا يقصد بالاختلاف؟ ما الحدود الدنيا للاختلاف من أجل حصول التفكير؟ كل هذه المسائل ضرورية رغم أنه لم يحددها التحديد المطلوب. ثم إن المسلم مختلف في الأصل دون أن يصطنع الاختلاف، والعربي مختلف منذ البدء، وقل ذلك

على الكل. إننا نعتقد أن الاختلاف الذي يتحدث عنه، اختلاف متكلف. فلماذا يجب أن أجتهد في الاختلاف؟ وأكلف نفسي، أو حضارتي، الطاقات الكثيرة فيما سيأتي كنتيجة ضرورية لتفكير. لذا فإن الكوجيطو المستقيم الذي يجب أن نعيد التفكير انطلاقا منه هو: أنا أفكر، إذن أنا مختلف. فلا يمكن، عندما نفكر، وحتى إنا كنا مقلدين، إلا أن نكون مختلفين، فالجنيس لا يمكن أن يماثل الأصل، مهما كان، لأنه جنيس في النهاية، فاختلافه شرط وليس نتيجة.

إن ما تنتهي إليه نظرية طه عبدالرحمن في «الترجمة والتداول»، هو تديين الترجمة، أو قل «أسملة الترجمة»، بالرغم من أنه يتحفظ من استعمال كلمة «أسلمة» الدخيلة غير الأصيلة في تقديره[56]، على اعتبار أن الترجمة التأصيلية هي التي تكرس المحلية وتلغي العالمية، ولأن «المقصود بالكونية هو وصف كل شيء يتجاوز ما هو خاص في المجال التداولي لكل أمة، أو قل ما هو مأصول ومعمول به في ثقافتها الخاصة»[57]. ولئن كان يتحدث عن الكونية المشخصة، وهذا حق، فكل عالمي هو توسيع للمشخص والمحلي القوي، فإن من بلغها، أي العالمية، من الإغريق قديما والأمريكان حاليا، لم يبلغوها بهاجس الاختلاف المحلي أو القومي، لأنه اختلاف طبيعي ضروري لا يجب الاجتهاد في بلوغه، بل بلغوه عندما حرروُا قدراتهم دون منطلق تأصيلي أو تمييزي. إن طه يجعل الترجمة التأصيلية، وهو أرقى أنواع الترجمة التي تستند على النقل بغية تثوير التفكير المحلي، يجعلها تتوجه لتغيير المضامين الفلسفية والمعرفية من أجل خدمة المحلي، وهو بالتحديد التقريب للإسلامي والعربي[58]. وهذا ما جعلنا نقول بأن مهمته تمثلت في أسلمة الترجمة إلى العربية. وهي المهمة التي أنجزها العديد من فلاسفة الإسلام الذين يفضلهم طه عبدالرحمن على غيرهم، مثل ابن حزم، ولو بصورة بدائية، والغزالي بصورة كاملة. وقد استهوت هذه الطريقة التقريبية في الترجمة العديد من المترجمين المعاصرين أمثال «محمد عناني» الذي أعلن في مقدمة ترجمته لكتاب إدوارد سعيد **Edward Saïd** تحت عنوان: **Rientalism Western Conception Of The Orient, 1978** بأن «مذهبي في الترجمة هو أقرب إلى التقريب منه إلى التغريب(...)، ما أعنيه بالتقريب هو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورانس فينوتي بمصطلح **domestication**، أي إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها القارئ. التغريب يعني الحفاظ على المذاق الأجنبي للنص الأدبي»[59]. وما يعاب على هذا النوع من الترجمة هو أنه يميل إلى إلغاء الاختلاف وإعدامه، في حين أن الأصل في الألسن والمجالات التداولية هو الاختلاف. والهدف من «حجب الاختلاف» هو إرادة الاختلاف ذاته، أي المحافظة على خصوصيات المجال التداولي، والذي يشكل الإسلام الركيزة الأساسية لدى المسلمين. وفي عملية أسلمة الترجمة، عن طريق الترجمة على منوال القول الثقيل، يكون طه عبدالرحمن قد واصل مسيرة أسلمة الكل، أو أسلمة جميع مظاهر الحياة عند المسلمين، سواء أسلمة الأخلاق، مثلما فعل ذلك في سؤال الأخلاق عندما قرر أنه لا إنسان بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، ولا دين صحيح إلا الإسلام، ومن ثمة يستنتج أن لا أخلاق إلا أخلاق الإسلام[60]. أو أيضا أسلمة الحداثة عندما تقرر لديه بأن التطبيق الإسلامي لمبادئ الحداثة، وهي النقد والرشد والشمول، أوسع وأعمق وأجدى من التطبيق الغربي الذي هو واقع الحداثة فقط وليس روح الحداثة الحقيقي. وكأن

روح الحداثة تكمن في النموذج الإسلامي الذي ابتكره ابتكارا[61]. لذا فإن مشروع طه الإجمالي هو الأسلمة الشاملة لمجمل مظاهر الحياة والفكر، وقد ينتهي إلى «أسلمة المنهج»، بعد أسلمته للأخلاق والحداثة والترجمة، أو أسلمة اللوجوس في كتابه الأخير «سؤال المنهج».

نحن نفترض أنه لا عيب في هذا المشروع، أي أسلمة الكل، ولو أن نتائجه ليست ذات بال من الناحية العلمية، فلا تقدم ولا تؤخر، وإن كانت «الأسلمة القسرية» التي يلجأ إليها البعض قد تضر أكثر مما تنفع[62]. لأنها على حد قول برجسون المنقول من ملاحظات وليام جيمس النيرة تقع في طرفي الهواية العلمية لا الاحترافية: «فالأولى تعنى بالنتائج الحاصلة في حين أن الثانية تعني بالوسائل التي تحصل بها هذه النتائج»[63]. لكن يجب ألا نعتبر الأسلمة شرط العالمية أو التحضر والتقدم، بل الأحرى أن تكون الأسلمة نتيجة منطقية لذلك. فلا يمكن أن يسمع صوت طه عبدالرحمن، والعالم الإسلامي - العربي في هذا الوضع المأزوم كونه عالة على العالم المتقدم، وعلى الحداثة وعلى التسامح والسلام. سيسمع صوت طه عندما تكون هناك نهضة إسلامية شاملة تقدم للإنسانية النموذج الإيجابي البناء، وهذا مستحيل في الظروف الراهنة، ومستحيل في ضوء مشروع طه عبدالرحمن الذي يشجع المحلية والخصوصية والتقوقعية. وآخر ملاحظة نختتم بها هذه الدراسة النقدية هي سؤال التداول والتحول: فهل المجال التداولي لحضارة ما جوهراني أم متشذر؟ هل هو ثابت أم متحول؟ هل المجال التداولي للحضارة الإسلامية في القرن الخامس للهجرة هو ذاته المجال التداولي للعالم الإسلامي في القرن الواحد والعشرين؟ إن أجبنا بالإيجاب، فنحن في جوهرانية قاتلة، إذ نعتقد أننا لا نتبدل ولا نتحول، وإن أجبنا بالسلب، فيجب وقتذاك البحث عن العناصر الدخيلة والجديدة لمجالنا التداولي، وهو ما أغلقه طه على عناصره الثلاثة فقط. إن المجال التداولي لأي مجتمع، مهما كان، في تحول مستمر، مما يجعله خاضعا للصيرورة الكونية، مثله مثل كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، لأن الصيرورة هي قانون كل الأشياء؛ فالمضمون الديني لم يكن هو هو بالنسبة إلى المجال التداولي الإسلامي، والمعرفة لها براديجم لكل عصر، واللغة كائن ينمو من خلال موت كلمات وميلاد أخرى. أما المبدأ الأكثر غرابة في نظرية الترجمة التداولية، كما نظر إليها طه عبدالرحمن والعديد من الدارسين الذين حذوا حذوه، سواء قبله أو بعده، فهو مبدأ تهوين الاختلاف وحجبه. فعندما نترجم وفق المجال التداولي نقع في الاعتقاد، أو قل خلق اعتقاد واهم، بوحدة وتشابه الثقافات، وهذا لعمري أقصى مظاهر «عقلانية التجانس والواحدية» التي تخطر على ذهن إنسان. فلو جرى تعميم هذا المبدأ، لاعتقد كل مجال تداولي أن المجالات المغايرة ليست إلا شيئا واحدا، أي المغاير أقل مغايرة مما نعتقد، أو قل المغاير ليس بمغاير، والمختلف ليس بمختلف. وهكذا نقع في المحظور المنطقي المعروف باختراق بمبدأ الهوية. فأسلم طريقة في الترجمة هي تقديم المخالف كما هو، في لسانه وأفكاره ومعتقده. ليس لغرض الأمانة فقط، بل من أجل التنشئة على تطبيع المغايرة والاختلاف، وطرد وهم التماهي والتطابق والهوية والتناغم التداولي.

الهوامش

1 جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 2، 1982، ص71.

2 كارل ماركس وفريدريك إنجلز، العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة: حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ص20.

3 ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة – من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص101-117.

4 فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد – إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، الكتاب الأول، فقرة 20، ص22.

5 فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد – إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، مرجع سابق، الكتاب الثاني، فقرة 52، ص341.

6 نشير باختصار شديد إلى الأعمال التالية وفق الترتيب في محمولات الهوية المذكورة أعلاه:

- داريوس شايغان، أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص143.
- زكي نجيب محمود، مقدمة ترجمة المنطق نظرية البحث لجون ديوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص25 - 27.
- أمين معلوف، الهويات القاتلة – قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص16.

7 كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا – مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980، ص114.

8 Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005, para 358678-, p 138 – para 418121-, p 150.

9 ابن حزم الأندلسي، التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص12، 19.

10 المرجع نفسه، ص14.

11 المرجع نفسه، ص20، 53.

12 المرجع نفسه، ص115 و116.

13 أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 99.

14 المرجع نفسه، ص104.

15 الغزالي، القسطاس المستقيم، طبعة القاهرة، 1353هـ، ص21 و22، 43، 188.

16 الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، ص10.

17 الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص33 و34. وطه عبدالرحمن، فقه الفلسفة -1 الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص86.

18 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، الطبعة الأولى، 1991، ص186.

19 عبدالله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001، ص121. وأبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1989، الليلة الثامنة، ص155 - 157.

20 عبدالرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص7.

21 عبدالرحمن بدوي، تقديم الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1997، ص1، 3، 7.

22 طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص307.

23 Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme – Essai historique, librairie Auguste Durand, Paris, 1852, p 39.

24 طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص348.

25 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص328.

26 إفرام يوسف، الفلاسفة والمترجمون السريان، ترجمة: شمعون كوسا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص281.

27 المرجع نفسه، ص172.

28 ديمتري جوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة: نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص309.

29 طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص510.

30 المرجع نفسه، ص467.

31 المرجع نفسه، ص403.

32 المرجع نفسه، ص311.

33 المرجع نفسه، ص82، 83.

34 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص18.

35 Platon: Cratyle, traduit par E. chambly, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, para 412 e, p 433.

36 Aristote: la métaphysique, traduit par J.B. Saint- hilaire, édition Poket, Paris, 1991, para 981 b, p 42.

37 إدوارد سعيد، الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص94.

38 ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994، ص64.

39 محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص366 - 381.

40 طه عبدالرحمن، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص106.

41 المرجع نفسه، ص77.

42 Blaise Pascal: Pensées, Op.cit, para 277- 243 p 111 et para 278278- p 111.

43 محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص493.

44 طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص113.

45 طه عبدالرحمن، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص40.

46 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص13.

47 طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص244 وما تلاها. وأيضا طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص198.

48 طه عبدالرحمن، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص39.

49 المرجع نفسه، ص195.

50 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص331. وأيضا طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص243 272-.

51 طه عبدالرحمن، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص200.

52 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص337.

53 طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص249.

54 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص406.

55 Emil Durkheim: de la division du travail social, presses universitaires de France – Quadrige, Paris, 2eme édition, 1991, p 328.

56 طه عبدالرحمن، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص13.

57 طه عبدالرحمن، سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص40.

58 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص335.

59 محمد عناني، مقدمة ترجمة الاستشراق لإدوارد سعيد، مرجع سابق، ص16 و17.

60 طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص147 – 169.

61 طه عبدالرحمن، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص269 - 273.

62 يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ترجمة: منذر ساسي، دار محمد علي للنشر، صفاقس، ودار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص172.

63 هنري برجسون، الطاقة الروحية، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، ص79.

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

سوسيولوجيا الشك .. المعري الشاعر ناقدًا

أ. عبدالكريم يحيى الزيباري*

دراسة المعري، كظاهرة، باعتبار وظيفته كمُشَكِّك يبذر شكوكه داخل النَّسَق الاجتماعي، والشكُّ هنا هو كما هو عند هيدجر «أنطولوجيا شكلية، موقف نسقي يُعبِّر عن غياب أيّ قنطرة بين الظاهرة والأساس، بين الوعي والكينونة، وعدم إمكان المقارنة بين الميدان المُجرَّب وبين منطلق التجربة الذي لا يسمح بتبديل مقام تجربتنا وبنيات تفكيرنا على الكينونة»[1]. الشك جدلا هو الوجه الآخر للحقيقة، باعتباره أداة فعّالة لتفعيل وجهات نظر جديدة تتعاقب على ظاهرة واحدة بعينها، من دون أنْ تخرج من النّسق الأنطولوجي لكينونة ثنائية الحقيقة، بحيث «لا يعتبر الشك نفيا وهدما لكل معرفة، بل موقف حكم نقديّ فيما يتعلق بالتأكيدات الموضوعية في ميدان التجربة»[2]. «إنَّ تاريخ السوسيولوجيا كلها انعكاس للتغيرات الاجتماعية والأحداث السياسية، وما رافقها من مطالب اجتماعية تتوجَّه إليها»[3].

* روائي وناقد أدبي - جمهورية العراق.

والشك في أحد جوانبهِ عقلانية، الإنسان بفطرتهِ يميل إلى عبادة الأشياء التي تمنحه الحياة: النور، الطعام، الماء، الحاكم، ثمَّ ابتكرَ اليونان آلهة الأولمب، أكسانوفان في القرن السادس قبل الميلاد شكَّك قائلا «فكرة الآلهة كانت وليدة الحَماقة، ليس لأنها تتصرف كالأطفال فقط، بل لأنَّها يونانية إلى أبعد الحدود، أبدعتها مخيلة المجتمع اليوناني»[4]، وكما يحدث في جميع الأديان[5]، وبعد قرون «ترعرعت أعداد كبيرة من اليهود دنيويا، من حيث العادات والشك بالله ووصايا موسى... لم يعد الناس راغبين في التدين والانعزالية...، سفرين من التوراة، يُعدُّ كلٌّ منهما ذروة في التعبير الإنساني عن الشك، أولهما سِفر أيوب، ومن المحتمل أنَّهُ كُتبَ قبل الفترة الهلينية، والثاني سِفر الجامعة، ومن المحتمل أنَّهُ كُتبَ وسط العصر الهليني»[6]، في العصور الوسطى صار الإيمان بالمسيح واجبا دينيا ودنيويا، ونيران محاكم التفتيش مصير المشككين، لكن «الدين يقوم على فكرة أنَّ الإيمان صعب، وأنَّه ينبغي علينا العمل للتوصل إليه»[7]. الإيمان الحقيقي الذي أراده المعري لنفسه ومجتمعهِ.

المعري روح العصر، يبرِّرُ «وإذا رُجِعَ إلى الحقائق، فنطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان، لأن العالم مجبول على الكذب والنفاق... ولعله قد ذهب جماعة هم في الظاهر متعبدون، وفيما بطن ملحدون. وما يلحقني الشك في أن دعبل بن علي لم يكن له دين، وكان يتظاهر بالتشيُّع، وإنما غرضه التكسب»[8]. خوفا من سوء الفهم، اضطرَّ المعري إلى شرحِ نصوصهِ، فكتب «السَّادِن» في شرح «الفصول والغايات»، وشرح ديوانه «سقط الزند» في «ضوء السقط»، وشرحَ ديوانه «لزوم ما لا يلزم» في ثلاث كتب (زجر النَّابح، ونجر الزجر، وراحة اللزوم)[9]. وفي «رسالة الغفران» استنطقَ أسلافه داخل مشاهد كاريكاتيرية تارة يتهافت الشعراء على أبي علي الفارسي «يقولون: تأوَّلت علينا وظلمتنا، فلما رآني أشارَ إليَّ بيدهِ... فقلتُ يا قومِ، إنَّ هذه أمورُ هيِّنة، فلا تعنتوا الشيخ... وأنَّه ما سفكَ لكم دما، ولا احتجنَ عنكم مالا، فتفرقوا عنه. وشغلت بخطابهم فسقطَ مني الكتاب الذي ذُكرَ فيه التوبة، فرجعت أطلبه فما وجدته»[10]. هاجم العقل الخرافي الذي يرفض النقد، وضعه في مقام سفك الدم وسلبِ المال، واهتمامهم بالقشور دون الجوهر، ففي باب الحلاج: قصة أحد ملوك الهند وكان شابًا حسنا، أنَّه جدَّر فنظر إلى وجهه في المرآة وقد تغير، فأحرق نفسه، وقال: أريد أن ينقلني الله إلى صورة أحسن من هذه. وسخر من السلاطين والأمراء في «رسالة الصاهل والشاحج»، في حوار يدور على لسان حصان صاهل وبغل شاحج. وكتبَ «رسالة الهناء» مهنِّئا بقدوم وزير السلطان نصر بن صالح بن مرداس، على ألسنة الحيوانات «إذا جاءت التهنئة من غير نظير، فإنَّها تعتقد من المحاظير»، ويأمر الأسد بقتل الفأر لأنَّه هنأه «فقال له بعض الأجناد: أهلَّت نفسكَ لخطاب ما كنتَ له بأهل، فَعُدِدْت من أصحاب السَّفهِ والجهل»[11]، ويلاقي العصفور مصير الفأر بسبب تهنأتهِ أيضا، ثم ينصحُ الوزير «وسوف يتبيَّن سعادة العاقبة في الدَّار العاجلة قبل الآجلة، إذْ كان خلَّصَ أسيرا، أو جبرَ بعرفهِ كسيرا، فكأنَّما صنعَ صنيعا، عمَّر به أبناء الراكدة جميعا، لقوله تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسا بِغَيْرِ نَفْس أَوْ فَسَاد فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعا**﴾»[12]. وفي النهاية يعترف بأنَّه لم يكتب من تلقاء نفسه بل استجابَ لطلب حاشية الوزير لئلا يلقى مصير الفأر والعصفور.

عصر المعري

عاش المعري (363هـ - 449هـ) في عالم إسلاميّ منقسم إلى دول متناحرة، اهتزَّ المركز بعد قتل الخليفة المتوكل 247 للهجرة، واستمرَّ قتل الخلفاء في بغداد على يدِ الترك، حتى دخلَها معز الدولة بن بويه في العام 334 للهجرة، بدعوة من الخليفة المستكفي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، بعدما شغبَ عليه الجند الأتراك لتأخر معاشاتهم، لم يمضِ شهرٌ حتى خلعَ المستكفي وسَمَلَ عينيه وتركه يموت في السجن، بعد ثلاث سنوات انتشرت ظاهرة سب وتكفير الصحابة في بغداد. وفي القيروان بويعَ عبيدالله المهدي سنة 297 للهجرة، ودخل جوهر الصقلي مصر في العام 358 للهجرة، بعد أربع محاولات فاشلة، وهكذا انبسطَ نفوذ الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا، ودخلَ المعز لدين الله الفاطمي مصر في رمضان 362هـ ثم امتدَّ نفوذهم على الشام. وفي عصر المعري ازدهرت أعمال جمعية إخوان الصَّفا، وانتشر جدل العقائد بين المعتزلة والقدرية والجبرية والخوارج والمرجئة والمعطلة والقرامطة والإسماعيلية والزيدية والكيسانية والإمامية والفاطمية والباطنية والأشعرية والصوفية، ومن كلِّ فرقة انشقت عشرات الفرق. وكان «مرضُ عصر المعري هو الجدل والشك، وعليهما بَنَت الدعوة الفاطمية أساسها»[13]. كانوا معرَّضين للانهيار بسبب تكالب الدول والإمارات المتجاورة بعضها على بعض. كتبَ المعري في لزومياته:

وأيُّهـــم لم يكـــــــنْ ظَلُومـــا ولم يُظلَـــمِ
ولا بــــدَّ للحـــادثـــا تِ مـــن وقعـــة صَيْلَـمِ
تُبيـــدُ أعـــاريبهـــم مـــع الـتُّرْكِ والدَّيْلَـمِ[14]

ويستحضر المعري أبا جعفر المنصور:

لَـو بُعِـثَ المَنصـورُ نـادَى أيَـا مَـدينَةَ التَسـليمِ لا تَسـلَمي
قَـد سَـكَن القَفـرَ بَنـو هاشِـم وَانـتَقَلَ المُلـكُ إلى الدَّيْلَـمِ
لَـو كُنـتُ أدري أنَّ عُقباهُـمُ لِـذاكَ لَـم أقتُـل أبـا مُسـلِمِ
قَـد خـدمَ الدولـة مُسْـتَنْصِحَا فألبَسَـتْهُ شِـيَةَ العِظْلِـمِ[15]

كانت بغداد محاطة بسبع دول إسلامية: العلويين في طبرستان، وبني سامان في ما وراء النهر[16]، واسبكتكين في الهند وأفغانستان، والحمدانيين في حلب والموصل، والإخشيديين في مصر، والفاطميين في أفريقيا، وبني أمية في الأندلس. وتغلَّب كل حاكم على ما في يدهِ من مدينة صغيرة أو مجموعة قرى، يشترون من الخليفة في بغداد ألقابهم بهدايا يرسلونها كل عام، ويدعون له في المساجد. ثمَّ امتدَّ نفوذ الحاكم الفاطمي إلى اليمن والشام ومصر وأفريقيا، وتسمَّى بأمير المؤمنين، وكان يُخطبُ له في المساجد. وكثرت غارات الروم ففي العام 362 للهجرة دخلوا نصيبين والجزيرة وديار بكر. يتساءل أحمد أمين: «هل انحطَّ العلم والأدب بانحطاط خلفاء بغداد، أو رَقِيَا باستقلال الأقطار؟ أرى أن العلم والأدب رقيا عما كانا عليه...

فلما استقلت الأقطار أصبحت كل عاصمة قطر مركزا مهما لحركة علمية وأدبية، فأمراء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد، ويُحَلُّون عاصمتهم بالعلماء والأدباء، ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية، كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة المباني. فبدل أن كان للعلم والأدب مركز واحد مهم أصبحت لهما مراكز»[17]. وانتشرت بين المسلمين أفكار وأساليب حياة مختلف المذاهب والأديان، وانعقدَت مجالس الجدل العقائدي «دَخَلَ أبو يوسف[18] على نظام الملك وعنده أبو محمد التميمي ورجل آخر أشعري، فقال له: أيها الصدر، قد اجتمع عندك رؤوس أهل النار. فقال: كيف؟ فقال: أنا معتزلي وهذا مُشَبِّه، وذاك أشعري، وبعضنا يكفّر بعضا»[19].

يقول المعري:

فـلا تأمَنـوا الـشَّرَّ مـن صاحِـب ... وإن كانَ خـالا لكـم وابـنَ عـم
أتَوْكُـم بإقبالهِـمْ والحُسـامِ ... فشَـدَّ بـهِ زاعِـمٌ مـا زَعَـم
تَلَـوْا باطِـلا وجلَـوْا صارِمـا ... وقالوا: صدَقنـا فقلتـم: نعَـم[20]

هذه العوامل الخارجية ذكرَها في شعره ونثره، معلنا يأسه من إصلاح المجتمع الفاسد الذي يرتزق ويعتاش على الحذلقة والنِّفاق والمُداراة، ولقد ذمَّ المعري أخلاق الناس في عصره كثيرا، منها قوله:

تَمَنَّيـتُ أنّي مـن هِضـابِ يَلَملَـمِ ... إذا مـا أتـاني الـرُّزْءُ لم أتَلَمْلَـمِ
وأودى بظَلَمِ الثَّغـرِ صبحٌ وحِندِسٌ ... متـى يَنظُـرا في نَـيّرِ العَـينِ يُظلِـمِ
ومـن شـأنِ هذا الخلقِ غِـشٌّ وظِنَّةٌ ... ومَـنْ يَتَقَـرَّبْ منهُـمُ يتَظَلَّـمِ[21]

أمَّا العوامل الداخلية لعزلة المعري فهي: فقره وعَماه وغربته عن مجتمعه، وموتُ أبيه ثمَّ أمِّه. يقول المعري: «كيفَ لا أُقيم وأنا سقيم، إنَّ الدَّنَفَ لا نَهضَة لها بارتحال... ولكن ألزَمُ قُنَّةَ جبَل، ليس فيه من إنس ولا خَبَل، أعبدُ الله حتى أرِدَ حِياض المنون. طفتُ الآفاق، فإذا الدنيا نفاق، ومللت من مداراة العالَم بما يُضْمِرُ غيره الفؤاد، فاخترت الوحدة على جليس الصِّدق»[22].

ذكر القفطي أنَّ أبا العلاء زارَهُ في المنامِ وعاتبَهُ «ما الذي يحملك على الوقيعة في ديني؟ وما يدريك لعل الله غفر لي؟»[23]. وله أشعارٌ كثيرة تؤيد عقيدته، كقوله:

دُموعـي لا تُجيـبُ عـلى الرَّزايـا ... ولـولا ذاكَ مـا فتئَـتْ سُـجوما
رِضـا بقَضـاءِ ربِّـكَ فهـوَ حَتـمٌ ... ولا تُظهِـرْ لحادِثَـة وُجومـا[24]

وقول المعري:

تصَـدَّقْ عـلى الأعْمى بأخـذِ يمينِهِ ... لتَهدِيَـهُ وامنُـنْ بإفهامِـكَ الصُّـمّا[25]

ويقصد تصدّق على الجاهل بالهداية بعلمك وحلمك، لا تنفّره بالزجر والغلظة. ولِشِدَّة تعففه وجميل صبرِهِ ظنه الناس غنيًّا، ولكثرة علمِهِ طلبوا منه الهداية، ومدحوه فوق ما فيه فرفضهم، حتى استغنى بالعصا عمَّن يقوده في الطريق حيث يقول المعري:

طـالَ صَـبري فقيـلَ: أكتـمُ شَـبعا ... نُ وإنِّي لَمُنْطَـو طَيَّـان
أنـا أعمَـى فكيـفَ أُهـدى إلى المَنـ ... ـهَـجِ، والنّـاسُ كلُّهـمْ عُميـان؟
والعَصـا للضَّريـر خـيرٌ مـن القـا ... ئِـدِ، فيـهِ الفُجـورُ والعِصيـان[26]

واستغنى عن العصا بلزومه بيته، وكان يؤلمه عجزه عن الكتابة فذكر في آخر سطر من رسالة الغفران «وأنا مستطيعٌ بغيري، فإذا غاب الكاتب، فلا إملاء».

المعري يعلم أنَّ اليأس خطيئة لا يمكن أنْ ييأس، وإلا لَمّا كان كتبَ حرفا واحدا رغم قوله:

إذا كان علـمُ النـاسِ ليـسَ بنافـع ... ولا دافـع فالخُـسْرُ للعلـماءِ
قـضى اللّـهُ فينـا بالـذي هـو كائنٌ ... فتـمّ وضاعـتْ حكمـةُ الحكـماءِ[27]

وفي خطبة سقط الزند «فالحمدُ لله الذي سترَ بِغُفَّة من قِوام العيش، ورزقَ شعبة من القناعة أوفت بي على جزيل الوفر»[28]. هذا الخِطاب نتجَ عن صِراع نفسيّ وتأملات تتعلق بالوجود المؤقت والموت المحتوم، تمخَّضَ عنه انعدام الرغبة في ملذات الدنيا، لكن هناك أبياتا أخرى كثيرة تقول بأنَّه لم يزهد في الدنيا إلا لأنَّها رفضته:

لدُنيـاكَ حُسْـنٌ عـلى أنّنـي ... أرى حُسـنَها حَسَـنا مُخلِقـا
فَـما طَلَّقَـتْ هـيَ بَـل طَلَّقَـتْ ... ولَسـتَ بـأوّلِ مَـنْ طَلَّقـا
فـلا تأسَـفَنّ عـلى مَطلَـب ... يَفـوتُ إذا بابُـهُ أُغلِقـا[29]

ويقول أيضا:

شَـقينا بدُنيانـا عـلى طُـولِ وُدّهـا ... فدونَـكَ مارِسْـها حياتَـكَ واشـقَها
ولا تُظهِـرَنّ الزّهـدَ فيهـا فكلُّنـا ... شَـهيدٌ بـأنّ القَلـبَ يُضمِـرُ عِشـقَها[30]

ولم يأت زهدهِ في صحبة النّاس إلا بعد تجارب شخصية وطول تأمُّل:

تَفَـرُّدُ الـشيءِ خَـيرٌ مـن تآلُفِـهِ ... بغَـيرِهِ وتجُـرُّ الأُلفَـةُ النِّقَـمَا[31]

رحلته في طلب العلم إلى حلب وطرابلس الشام ثم اللاذقية مُعرِّجا على خِزانات الأديرة من الكتب، ومُطَّلعا على المذاهب الفلسفية من صدور الرهبان، ثمَّ إلى بغداد سنة وسبعة شهور، ولمَّا عاد كانت أُمُّهُ

قد ماتت، فجزِعَ وبكاها ودخل معتزله ولم يغادره حتى مات. هذه الرحلة لشاب في مقتبل العمر، وهذه المثابرة والجدية في طلب العلم منحته عقلا كوزموبوليتيًا مضطربا يميل إلى الشك، نتيجة دمج عقلهِ الإسلامي بالعقل اللاهوتي المنتميين إلى ثقافتين مختلفتين.

يهجو المعري أبناء عصره، ويبرِّر بأنَّه لم يأتِ بفعل الهجاء شيئا جديدا، فيقول:

شـكوتُ من أهل هـذا العصر غدرَهمُ ... لا تُنكِـرَنْ فعـلى هـذا مـضى السّـلفُ
ومـا اعـترافي بعيـبِ الجنـسِ مَنقصَـةٌ ... والعِـينُ يُعـرَفُ في آنافهـا الذّلـفُ
أمـسى النّفـاقُ دروعـا يُسـتَجَنُّ بهـا ... مـن الأذى ويقـوّي سَردهـا الحَلِـفُ

ويقول المعري:

مـا الخـيرُ صـومٌ يـذوب الصائمـون لـه ... ولا صـلاةٌ ولا صـوفٌ عــلى الجسـدِ
وإنمـا هــو تــرك الشــر مُطَّرَحـا ... ونفضـك الصـدرَ مـن غِـلّ ومن حَسَـدِ
مادامـت الوحْـشُ والأنعـامُ خائفـة ... فَرَسـا، فما صَحّ أمرُ النُّسـك للأسـد[32]

تعيب الدكتورة عائشة عبدالرحمن على علماء عصر المعري «ومن عَجَبِ الأمور أنَّ تلك العصور التي رجمت أبا العلاء غَضَبا للدين، رثَّ فيها التدين، وعاد الإسلام غريبا في ديار الإسلام، وابتُذلت قيمه في صراع المذاهب ومعترك الأهواء»[33].

موقف الشك

يقول نيتشه: «أعرفهم جيدا أولئك الشبيهين بالآلهة، يريدون أنْ يؤمنَ الناس بهم، وأنْ يكون الشكُّ خطيئة»[34]. إذا صار الشكُّ خطيئة ظهرَ الصَّنم، الدكتاتور، الطاغية، الذي يمنع الناس التفكير، يجب أنْ يكون كلّ شيء بحسب ما يقوله هو، وبسبب حظر التفكير دخلَ المجتمع الإسلامي في سُبات عقلي لم يستطع الخروج منه.

المعتزلة[35] جعلوا الشكَّ واجبا ونُقِل عن شيخهم الجبائي قوله: «أول الواجبات هو الشك لتوقف القصد إلى النظر عليه... أن وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك... فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج»[36]. وعنونَ الجاحظ في كتابه الحيوان بابا بعنوان «مواضع الشك واليقين» مما جاء فيه «ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شكّ». ويختم أبو حامد الغزالي كتابه «ميزان العمل» بهذه الكلمات «الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال».

من طبيعة الإنسان أنْ يشكَّ في كلّ ما لم يجربه ويتحقق منه، وبلغَ شكُّ المعري إلى أصغر تفاصيل حياتهِ، حيث يقول «ورعاية الله شاملة لمن عرفته ببغداد، فلقد أفردوني بحسن المعاملة، وأثنوا عليّ في الغيبة،

وأكرموني دون النّظراء والطّبقة، ولما آنسوا تشميري للرّحيل، وأحسّوا بتأهّبي للظّعن، أظهروا كسوف بال، وقالوا من جميل كلّ مقال، وتلفّعوا من الأسف ببرد قشيب، وذرفت عيون أشياخ شيب... والله يحسن جزاءهم: إن كان ما فعلوه حفاظا فهو منّة عظيمة، وإن كان نفاقا فهو عشرة جميلة»[37]. وما ضرَّ المعري ألا يعلم أن ما في صدور الناس نِفاقٌ ورياء أم مَحَبَّةٌ خالصة؟

بالشك وحده «حققت الفلسفة تقدما من نوع غير معتاد؛ لأنه لم يتمثل في إجابة الأسئلة بل في طرح أسئلة أفضل، فحين بدأ فلاسفة اليونان القدماء يتساءلون: مِمَ صُنِعَ العالم؟ وكيف جاء إلى الوجود؟ لم يَصِلوا إلى الإجابة الصحيحة لكنهم اكتشفوا العقل الذي من خلاله أثبتوا وجود نظام كامن خلف وقائع الحياة اليومية غير مرئي للعين المجردة، لكن ما المقصود بنظام الطبيعة؟ فكان الجواب الطبيعي إنَّ نظاما للطبيعة نمَّ عن عقل تنظيمي وهو الله»[38]. واستفاد كلُّ جيل من شكوك وتجارب الجيل الذي سبقه.

وليس المعري الشيخ الشَّكَّاك المتأرجح بِدَعا بين المفكرين الذين عانوا لحظات الحيرة والشك والقلق في طريقهم إلى اليقين[39]. إلا أنَّ المعري لم يخفِ شكوكه، لذا تَجِدُ له أشعارا تحتمل الطعن في عقيدته وتثير الشبهات. ولم يستطع أبو العلاء أنْ يهتدي إلى المنهج في كثير من المسائل، فَشَكَّ واتَّسَعَ عليه الشك حتى جعله لا يؤمن بيقين، وعبَّر عن ذلك في مرثيته لأبيه، إذ يقول:

طَلَبتُ يقينا مِن جُهَينة عنهمُ — ولن تخبريني يا جُهَيْنُ سوى الظن
فَإنْ تَعْهَدِيني لاَ أَزَالُ مُسَائِلا — فَإنِّي لَمْ أُعْطَ الصَّحِيحَ فَأسْتَغْنِي[40]

ما مقولات ما بعد الحداثة؟ «الشكُّ المتعلق بالوجود، والرواة غير الموثوق بهم»[41]. من التشكيك والاختلاف، يبدأ العقل محاولا تحقيق الأفضل. الاختلاف شرط الوجود الإنساني وأخطر أسرارهِ[42]. والإيمان والشك وجهان لعملة واحدة، مسألتان شخصيتان بحتتان، لا يمكن للسلطة الدينية أو الدنيوية فرضَهما، لكن إذا خرجت الشكوك عن حدودها الفردانية، انهارت ثوابت المجتمع بحسب ديكارت، وانهارَ الإنسان لأنَّ الشكَّ يُضمِرُ الهمَّ والحزن والقلق.

المعري لم يُطِق حالة الخمول الذهني العام التي غرق فيها المجتمع من جرَّاء غياب التشكيك، فلا يفعلون شيئا غير انتظار الفرج من السَّماء ترسِلَ لهم الإمام المنقذ العادل، يقول:

يرْتجي الناسُ أن يقومَ إمامٌ — ناطقٌ في الكتيبةِ الخرْساءِ
كَذَبَ الظنُّ لا إمامَ سوى الـ — عقلِ مشيرا في صبْحه والمساءِ
إنما هذه المذاهِبُ أسبابٌ — لجذبِ الدنيا إلى الرّؤساءِ
كالذي قامَ يجمعُ الزّنجَ — بالبصرة والقَرْمَطيِّ بالأحساءِ
فانفردْ ما استطعتَ فالقائلُ — الصادقُ يُضحي ثِقلا على الجُلساءِ[43]

بنية المجتمع الفحولي

المجتمع الفحولي ليس صفة للمجتمعات الشرقية فقط، فهذا توما الأكويني يصِفُ المرأة بأنَّها «رجل ناقص... وتقول سيمون دو بوفوار إنَّ الرجل هو الذي يعطي المرأة وجودها وماهيتها، وهو ما كان يقصده ميشيليه حين وصفَ المرأة بأنَّها كائن نسبي... وإنما كان تاريخها وماضيها ودينها هو تاريخ الرجل وماضيه ودينه، وأنهن يعشنَ دائما موزَّعات بين الرجال»(44).

المعري عاش زاهدا في الدنيا والنساء، كانت قسوته شديدة على النصف الآخر من المجتمع، فالأُمّ ماتت، ولا زوجة ولا شقيقة:

بــدءُ الســعادةِ أنْ لم تُخلَــقِ امــرأةٌ   فهـلْ تَـودُّ جُـمادى أنهـا رَجَـبُ؟
ومـا احتجبت عـن الأقوام من نُسُـك   وإنما أنـت للنّكـراءَ مُحتجِـبُ(45)

الخطيئة الأولى التي أخرجت أبونا آدم من الجنّة، لم تقع حين كان فردا.

يقول المعري لعلقمة بن عبدة: «لو شفعت لأحد أبياتٌ صادقةٌ ليس فيها ذكر الله سبحانه، لَشَفَعَت لك أبياتُكَ في وصف النِّساء:

فــإن تســألوني بالنسّـاء فإنني   بصـيرٌ بـأدواء النِّسـاء طبيـب
إذا شـاب رأس المرء أو قلّ مالـه   فليـــس لـه في ودِّهــنَّ نصيــب
يُـرِدْنَ ثـراء المـال حيـث علمنـه   وشرخ الشّـباب عندهـنّ عجيـبُ»(46)

المعري يعتبر النساء دون الرجال في العقل، وهو ليس موقف عصرهِ فقط، بل عصور مضت، ودون الرجل في المروءة والكرم والشجاعة وعدم الإنصاف في الودّ أيضا، يقول المعري:

ومــن صِفـــاتِ النِّســاءِ قِدْمــا   أنْ لســنَ في الـوُدّ مُنصفـات(47)

يقول المعري:

إنّ الرِّجـــالَ إذا لم يحمِهــا رَشَدٌ   مثلُ النّساءِ عراها الخُلْفُ والخُلُفُ
ألا تَرَى جَمعَ ما لا عَقلَ يُسنِدُهُ   جَمْعَ المؤنّثِ فيه التاءُ والألفُ؟(48)

والمعري يعتبر النساء فتنة:

أُلات الظلــمِ جـئنَ بِـشَرّ ظُلْـم   وقــد واجهننــا مُتَظَلّمـــات
فــوارس فتنــة أعـــلام غـيّ   لقينــك بالأســاور معلـمات(49)

عاين المعري خلال إقامته في بغداد الدور الكبير الذي لعبته الجواري والقيان في إفساد المجتمع، ودخولهن مع أشِقّائهنّ وأزواجهن وأبنائهنّ معترك الحياة الثقافية والسياسية بالمؤامرات والاغتيالات وكثرة الانقلابات التي أطاحت بهيبة الدولة(50)، وفي هذا يقول المعري:

يفندن الحليم بغير لُبٍّ وَهُــنَّ وإنْ غَلـبن مفـنـدات
وقد يفقدن أزواجا كراما فيـا للنسوة المتـأيمـات!
يلدن أعاديـا ويكن عارا إذا أمسين في المتهضمات[51]

والمرأة إذا تحصَّلت لها السلطة ابتغت ما يبتغي الرجال من المتعة واللذة من المرأة، لا بوصفها إنسانا بل بوصفها مادة لا عقلَ لها ولا مشاعر، يقول المعري:

بحمدِ اللّهِ لم تُخلَقْ كَعَابٌ تَجَنَّبُ كــلَّ مُخـزِيَة وعُنفِ
فَجدعٌ حَـلَ في أُذُنَيْ غلام أبَرُّ لدَيهِ مـن قُـرْط وشَـنفِ[52]

في مجتمع أحلَّ الرجال لأنفسهم ما حرموه على المرأة، تقول علية بنت المهدي شقيقة هارون الرشيد:

تَعـالَوْا ثُـمَّ نَصـطَبِحُ وَنَلْـهوُ ثُـمَّ نَقْـتَرِحُ
وَنَجْـمَحُ فِي لَـذاذَتِـنا فَـإنَّ الْقَـوْمَ قَـدْ جَمَحُوا[53]

رأى أرسطو أنَّ الفضيلة الوحيدة للمرأة هي الإنجاب، ومن قبله المجتمعات القديمة منحوها صفة الخِصب والألوهية، المعري يسلبها إيَّاها:

كوني الثريا أو خَضارِ أو الـ جـوزاء أو كالشـمس لا تلـدُ
فتلكَ أشرفُ مِنْ مُوَنّثة نَجَلَـتْ فضاقَ بنسلها البلدُ[54]

هل التناسل من فعلِ المرأة وحدها؟ لماذا تتحمَّل هي المسؤولية كاملة؟ ويقول المعري:

لِيَذْمُم والـدا ولَدٌ ويَعتُبْ عليهِ فبئسَ عَمري ما سعى لَهْ
أتَدري والحَياةُ لهـا صُروفٌ بما يَلقاهُ جـرْوُكِ يا ثُعـالَهْ؟
فمِنْ ضار يُمَزِّقُ منـه شِلوا ويعطـي فَضلَ أكرُعِهِ جُعالَهْ
ومِن صَقر يَقولُ له: رويدا ومن شرَك يَصيـحُ بـه: تَعالَهْ
وما في الأرضِ من أحد غنيّ ولكـنْ كلُّنا فقـراءُ عالَهْ[55]

ويحذر المعري من فتنة الاختلاط، قد يطمح الرجل العجوز إلى إغواء الفتاة صغيرة السن، تطمح المرأة العجوز إلى إغواء المراهق، يقول المعري:\

إذا بلغ الوليـد لديـك عشرا فلا يدخـل على الحـرم الوليـد
فإن خالفتني وأضعت نصحي فأنت وإن رزقت حِجَى بليد[56]

فلسفة المعري

حاول كِبار الفلاسفة استخدام الشعر وسيلة لنشر فلسفاتهم؛ لأنَّ «الدروب التي تؤدي إلى التساؤل الفلسفي، أسوة بتلك التي تفضي إلى التأليف الشعري، تجتاز كلها غابة دغلة من النصوص»[57]، غابة لا يجتازها إلا مُفكِّر متدبر، المعري لا يريد قارئا كسولا، ويعرف ما قد يجره عليه سوء الفهم:

وَمَنْ تأمل أقوالي رأى جُمَلا يظل فيهن سر الناس مشروحا[58]

ما كسبه شعر المعري مِنْ الفلسفة خسره من الجانب الجَمالي، كذلك «يدرك موريلي أنَّ مجرد الكتابة الجمالية ما هي إلا شعوذة وكذب، الأمر الذي يستثير القارئ الأنثى، أي ذلك النمط الذي لا يريد مشاكل، بل يريد حلولا، أو مشاكل زائفة بعيدة عنه تهيئ له المعاناة المريحة وهو جالس على الكرسي، ودون أنْ يكون ضالعا في الدراما التي يجب أن تكون الدراما الخاصة به أيضا... سعيدٌ ذلك الذي يجد الثنائي الخاص به، وهم القراء النشطون»(59).

وإذا كان التمييز بين ما هو شِعر وما هو ليس بشعر، وهذا صلب اهتمام النظرية الأدبية المعاصرة، فإنَّ تلميذه التبريزي قد ذكر «كنتُ أسألُ المعرّي عن شعر أقرأه عليه فيقول لي: هذا نظمٌ جيّدٌ. فإذا مَرَّ به بيتٌ جيدٌ قال يا أبا زكريا هذا هو الشِّعر»(60).

هيدجر وهو يقرأ بيت شعر للشاعر الأمريكي جورج أوبن «حيث تخفق الكلمة يمتنع الوجود»، أعادَ كتابته بالضد تماما «يُقدِّم الوجود نفسهُ هناك، حيث تخفق الكلمة»، وبالتأكيد «لا يطالب هيدجر بمهمة الوجود شخصيا خارج، أو ما وراء وساطة الكلام، وكأنَّ على تحطُّم القول الذي يحدث في الشعر: أنْ يقودنا إلى الأشياء ذاتها»(61)، كأنَّ المترجمة فاطمة الجيُوشي لا تعلم أنَّ للفعل خفقَ معنيان: أخفق يخفق بمعنى فشلَ، وذكر الأزدي في جمهرة اللغة «خَفق النَّجْم يخْفق خفوقا إذا أَضَاء وتلألأ»، وذكرَ الفراهيدي في عينه «خفق: الخَفْقُ: ضربك الشيء بالدرة، أو بشيء عريض. والخَفْقُ: صوت النعل وما أشبهه من الأصوات. ورجل خفّاقُ القدم: عريض باطنها. والخفقُ: اضطراب الشيء العريض. يقال: راياتهم وأعلامهم تَخْفِقُ وتَخْتَفِقُ. وهن الخوافق والخافقات. والخَفَقانُ: اضطراب القلب، من خِفَّة تأخُذُ القَلْبَ، تقول: رجل مَخْفوقٌ. والخَفَقانُ: اضطراب الجناح. وأخْفَقَ الرجل، إذا ذهب يرجو شيئا فرجع خائبا»، والآن نحن أمام جملتين متناقضتين:

الشاعر: حيث تفشل الكلمة، يمتنع الوجود.

الفيلسوف: حيث تتألق الكلمة يمتنعُ الوجود.

يستنتج هيدجر «أنَّ التجربة الجمالية الخاصة لا تستطيع غض الطرف عن الطابع الشيئي للعمل الفني... العمل الفني شيء مصنوع لكنه يقول شيئا آخر غير الشيء المجرَّد في حدِّ ذاتِهِ... يوحي بشيء آخر إنَّهُ المجاز... العمل الفني رمز... إذا كان العمل الفني شيئا فإنَّه يلازمه شيءٌ آخر. في هذه الحالة فقط يمكننا الحكم على ما إذا كان العمل الفني في أساسهِ أمرا آخر ولا يكون شيئا أبدا»(62). «وعلى مقربة من العمل الفنّي نكون فجأة في مكان آخر غيرِ المكان الذي نكون فيهِ عادة»(63). ثم يستدرك هيدجر مُنبِّها: «ما الذي يجري عمله في العمل الفني؟ إنَّهُ انفتاح الموجود على وجودهِ: هو حدوث الحقيقة»(64).

أراد المعري من شعره أنْ يواصل الانفتاح على أسرار الناس، وهو الوجود الداخلي. ووفق الشاعر فرناندو بيسوا «الحقيقة الوحيدة في الحياة هي الأحاسيس. أما الحقيقة الوحيدة في الفن: وعي تلك الأحاسيس»(65)، المعري استخدم الشعر كأداة لتوعية النَّاس بصدق أو زيف أحاسيسهم. لم يكن الشعر عند المعري وسيلة للارتزاق أو التسلية، وقد ذكرَ ابن سنان «ومازلت أسمع أبا العلاء يقول: إنَّ مِن الشعر ما يصل إلى غاية لا يمكن تجاوزها»(66)، قد يحقِّق بعضُ الشعر غايات أخلاقية أو سياسية لا يمكن للنثر تحقيقها(67)، وكان

شعره نقدا للمجتمع العربي ولثقافته وتاريخه وطرق تفكيره، منذ جاهليته مرورا ببقية العصور، التي قرأها واستوعبها حتى قال مفتخرا بما قرأه:

ما مرّ في هذه الدنيا بنو زمن … إلا وعندي من أخبارهم طرفُ
إذا شَقيتَ فجسمٌ نالَهُ نَصَبٌ … وإنْ تُرفتَ فماذا يَنفَعُ التّرَفُ؟[68]

لفظة الفلسفة دخيلة، أخذها العرب من اليونان، وانتشرت بعد انتشار كتب أرسطو وأفلاطون، صار للكلمة أهمية وشهرة، وصار كل واحد يرغب في بلوغ مرتبة الفيلسوف، باعتبارها أعلى مرتبة، لم يجد المعري وسيلة لنشر فلسفته، أفضل من الشعر، لإشهار أمراض المجتمع الذي عاشَ في كنفهِ، من تنوع قراءاته وتبحره أقام فلسفته على رؤية عميقة وصارمة في الزُّهد أو اللامبالاة بما يسعى الناس وراءه. يقول المعري:

تُطيِّبُ جاهـــدا وتُعَلُّ دوني … فَما أغناكَ أنكَ فَيلَسوف؟
فكمْ سَلِمَ الجَهولُ من المَنايا … وعُوجِلَ بالحِمَامِ الفَيلَسوف؟[69]

إذا كانت الفلسفة «ما هي إلا إطلاق الفرضيات أمام مسائل لا يمكن لأحد الحسم فيها بطريقة نهائية، من الناحية المعرفية»[70]، فما هي الفرضيات التي أطلقها المعري؟ أينَ هي فلسفة المعري؟ سؤالان يحيلان إلى: لماذا نتفلسف؟ إذا كان العلم إدراك كنه الشيء إدراكا جازما، فإنَّ الفلسفة إدراك الشيء إدراكا مُفترَضَا، يحتملُ نقيضه.

هل يوجد نقد بلا فلسفة أو فلسفة بلا نقد؟ يقول العروي «علامة الفكر الحديث، هي أنَّهُ يجعل من كل قضية مسألة معرفية، لا يوجد فكر حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كله نقد»[71].

شعر المعري كله نقد، لذا فهو يأمل في متلقيه أنْ يهتمَّ بالمعنى أكثر، ويكمل «رفضتُ الشِّعرَ رفضَ السَّقبَ غِرسَهُ والرأل تريكته، والغرض ما استجيز فيه الكذب... فأمَّا الكائنُ عظَةَ للسامعين وإيقاظا للمتوسِّن وأمرا بالتحرز من الدنيا الخادعة... فهو إنْ شاء الله مما يلتمس به الثواب. وأضيفُ أنَّ مَنْ سَلَكَ هذا الأسلوب ضَعُفَ ما ينطقُ به من النظام، لأنَّه يتوخَّى الصادقة ويطلب من الكلام البرَّة. ولذلكَ ضَعُفَ شعر أمية بن أبي الصلت، ويروى عن الأصمعي أنَّ الشعر بابٌ من أبواب الباطل فإذا أريد به غير وجهه ضَعُفَ»[72]. صبَّ المعري شكوكه في قوالب شعرية بحثا عن أشياء عميقة الخفاء، إذ يقول:

ولكن القريض له معان … وأولاها به الفكر الخليّ[73]

يقول طه حسين: «الأستاذ نيكولسن يرى إذن من الإسراف وصف أبي العلاء بأنَّه فيلَسُوفٌ، ووصف اللزومِيَّات بأنَّه كتاب من كُتب الفَلسفة، ومع ذلك فأبو العلاء فيلسوف وكتاب اللزوميات كتاب فلسفي ما أشكُّ في ذلك ولا أتردد في إعلانه والجدال عنه، وكل ما في الأمر أننا مُحْتَاجُون إلى أنْ نَتَّفق على معنى الفيلسوف، وعلى معنى الفلسفة حين نُضِيف إليها كتاب كاللزوميات»[74]. نيكولسن ليس من اختصاصهِ تمييز ما هو فلسفة عما هو ليس بفلسفة، الفلسفة هي حدوث الحقيقة. وتستمر منافحة طه حسين بإيراد الحجج ومحاولة دحضها «وأخص ما يحول عنده بين أبي العلاء وبين لقب الفيلسوف أنَّه لم يُقِم لنفسه مذهبا فلسفيا واضح الإعلام؛ مُتميز النواحي مُتصل الأجزاء، نستطيع أن نبينه ونرسم حدوده كما نبين المذاهب

الفلسفية ونرسم حدودها، حين نتحدث عن أفلاطون أو أرسطو طاليس أو أي فيلسوف من فلاسفة العصر الحديث»[75].

قلّما نجد فكرة من أفكار المعري إلا ونجد لها صدى في الفلسفة الحديثة أو القديمة، والفكر البشري واحد، وتوارد الخواطر جائز، فرهان باسكال الشهير على وجود الله[76]، نجده بصورة واضحة في قول المعري:

إنْ صَحّ قولُكما فلستُ بخاسر   أو صَحّ قولي فالخَسارُ عليكما

بدأت دعوة جميع الحكماء بالاهتمام بنظافة القلب وتزكية النّفس، وغالبا ما يهتم الإنسان وينشغل بنظافة ثيابه، وقلبه متخم بالنجاسات والأكاذيب. ويقول المعري:

إذا الحَيوانُ فُضّ العقلُ منهُ   فَما فَضل الأنيسِ على النّمال؟[77]

الإنسان لم يفضل الحيوان إلا بعقله، فأيُّ فضل يبقى، إذا قام بتعطيله؟ وللإنسان جانبان: الحيواني في الجسد، والإنساني في الروح أو القلب أو النّفس، وغالبا ما يهتم الناس بنظافة ثيابهم وأبدانهم أكثر من اهتمامهم بنظافة قلوبهم وأنفسهم.

المعري تفلسف في رؤيته للشعر بربطه بمدى تأثيره بمشاعر المتلقي، الشعر عند المعري ليس الوزن والقافية فقط، بل كلامٌ مشروط بقبول المتلقي على شروط لم يفصح عنها «كلامٌ موزون تقبله الغريزة على شرائط، إن زاد أو نقص أبانه الحسُّ، وكان أهل العاجلة يتقرّبون به إلى الملوك والسادات»[78] فما تقبله الغريزة شعر، وما لا تقبله مجرّد كلام موزون ومقفّى لكنه ليس شعرا، فالمتلقي مركز شروطهِ التي ذكرها إجمالا ولم يُفصّل، المعري لم يكن شاعرا أبدا، بل كان ناقدا مُفكّرا، لم يجد ما يعبر به عن فكره أفضل من الشّعر، لأنّ الشعر أقرب إلى المجتمع في ذلك العصر، والشعر العربي تطور محاولا مواكبة السياق الثقافي للعصر، والمعري جاء في سياق التوق إلى حرية التفكير، وقد وَصفَ في خطبة سقط الزند إقباله على الشعر شابا وإدباره فيما بعد «وقد كنتُ في ربّان الحداثة مائلا في صفو القريض أعتده بعض مآثر الأديب... ثمّ رفضته رفضَ السّقب غِرْسَه، والرّأل تريكته، رغبة عن أدب معظمِ جيده كَذِب... والشّعرُ للخَلَدِ كالصورة لليد يمثل الصانع مالا حقيقة له، ويقول الخاطر ما لو طُولِبَ به لأنكرَهُ، ومطلقٌ في حكم النُّظم دعوى الجبان أنّهُ شَجّيع، ولبس العِزْهاة ثياب الزِّير... والجيد من قِيل الرجل وإنْ قلّ، يغلب على رديئه وإنْ كَثُر، ما لم يكن الشّعر له صِناعة ولفكرهِ مَرِنا وعادة»[79]. هذا الخِطاب لم يأتِ مِن لا شيء، بل نتجَ عن ممارسة وظائف الشّعر الاجتماعية بوعي يؤشّر الأفعال المستساغة وغير المُستساغة التي يقوم بها الشاعر.

كما التزم المعري في شعره بفلسفة أخلاقية أفصحَ عنها في مقدمته التي كتبها لديوانه «أنشأتُ أبنية أوزان، توخيت فيها صدق الكلمة ونزهتها عن الكذب والمَيْط، وأرجو أنْ لا تُحسب من السُّميط، فمنها ما هو تمجيد لله الذي شَرُفَ عن التمجيد، ووضع المِنَن في كلِّ جِيد، وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرَّقْدة الغافلين، وتحذير من الدنيا»[80].

حاول المعري مسايرة قواعد المجتمع الذي عاش فيه بحثا عن الحقيقة، فلما لم يجد ذاته ولا الحقيقة

التي يبحث عنها اعتزلهم. يقول المعري:

على الكذِبِ اتّفقنا فاختلفنا ... ومِن أسنى خلائِقِكَ الصُّموتُ[81]

وقولهِ أيضا:

وَلَمَّا رَأَيْت الْجَهْل فِي النَّاس فَاشِيا ... تُجَاهلت حتى قيل أنـي جاهل[82]

وأنّ طبقة الأدباء والمثقفين هم الذين ينشرون هذه الأكاذيب:

وما أدَبُ الأقوامِ في كلّ بلدة ... إلى المَيْن إلاّ معشرٌ أدَباء[83]

يقول المعري نافيا فضل الزهد عن نفسه:

ولم أُعْرِضْ عن اللّذاتِ إلاّ ... لأنّ خِيارَها عَنّي خَنَسنَه[84]

من عادة العباد والزُّهاد والفلاسفة ذم أنفسهم والحطّ من قدرها خوفا من الغرور والإعجاب بالنفس[85]، يقول المعري: «عَلِمَ ربُّنا ما لا نعلم، له الحمد ولنا الذم، ما أشبه معين الظالم به»[86].

وقوله «وأجدني ركيكا في الدين ركاكة أشعار المولدين»[87] وقوله شعرا:

إنْ مدحوني ساءَني مدحهم ... وخلتُ أني في الثرى سُخْتُ
جسميَ أنجاسٌ فما سَرَّني ... أنّي بمِسْكِ القولِ ضُمِّخْتُ[88]

وقوله:

أشهدُ أني رجلٌ ناقص ... لا أدّعي الفَضْلَ ولا انْتَحِلْ
جئتُ كما شاء الذي صاغني ... ومن يَصِفْنِي بجميل يُحِلْ[89]

وقوله:

لَقَد عَلِمَ اللّهُ رَبُّ الكَمالِ ... بِقِلَّةِ عِلمي وَديني وَمالي
وَأَنَّ التَجَمُّلَ قَد ضاقَ بي ... فَكَيفَ أُنافِسُ أَهلَ الجَمالِ
لَقَد خابَ مَن يَبتَغي نُصرَتي ... وَعاجِزَةٌ عَن يَميني شِمالي[90]

وقوله:

وأكرَمَني على عَيبي رِجالٌ ... كما رُوِيَ القَريضُ على الزّحافِ[91]

وقوله:

أ طَلَبتُمُ أدبا لديّ ولم أزَلْ ... منهُ أُعاني الحَجرَ والتّفليسا؟[92]

وقوله:

فَلا تَمدَحاني يَمينَ الثّناءِ ... فأحْسنُ من ذاكَ أن تَهجُواني[93]

وقوله:

مَنْ ليَ أن أقيمَ في بلد ... أُذكَرُ فيه بغيرِ ما يجبُ
أقررْتُ بالجهل، وادّعى فَهَمي ... قومٌ، فأمري وأمرُهم عجَبُ
والحقُّ أني وأنهم هدرٌ ... لستُ نجيبا ولا همُ نُجُبُ[94]

ويقول المعري:

وأشهَدُ أنّني غاو جهولٌ　　　وإن بالَغتُ في بحث ودَرس[95]

ويسخر المعري من نفسه ويتنقص منها، خِلاف لقبه:

دُعيتُ أبا العلاءِ وذاكَ مَيْنٌ　　　ولكنّ الصحيحَ أبو النزولِ[96]

وقوله:

وأحمدُ سمّاني كبيري وقلّما　　　فعلتُ سوى ما أستَحِقُّ به الذمّا[97]

وفي لزومياته يسخر ممن تخدعهم الأسماء:

يُعَيّرُنا لفظَ المعرّة أنّها　　　من العَرّ قومٌ في العُلا غُرباءُ

وَهَلْ لَحِقَ التثريبُ سُكّانَ يثرب　　　من الناس لا بل في الرّجال غباء[98]

وكان ومازال الناس يعوّلون على الألقاب والمسميّات. يقول المعري ساخرا:

وقالوا بدا المشتري في الظّلام　　　فيا ليتَ شِعريَ ماذا اشترى؟[99]

ويقول أيضا:

تلقبَ مَلكٌ قاهرا مِن سَفاهة　　　ولِلّهِ مولاةُ الممالكُ والقَهرُ

أتغضبُ أنْ تُدعى لئيما مُذَمّما　　　وحَسبُكَ لؤما أنّ والدَكَ الدّهرُ

تَزَوّجَ دُنياهُ الغبيُّ بجهلِه　　　فقد نَشَزَتْ من بعد ما قُبِضَ المهر[100]

ربما قصد الخليفة القاهر بالله العباسي، سُجِنَ أحدَ عشرَ عاما ثم مات متسوّلا في بغداد، بعدما خلعه جنده وسَملوا عينيه. انتقل المعري من ذَمّه نفسَهُ إلى ذمّ النَّاس جميعا:

خَبِستِ يا أمّنا الدنيا فأفّ لنا　　　بنو الخسيسةِ أوباشٌ أخِسّاءُ

وقد نطقتِ بأصنافِ العِظاتِ لنا　　　وأنتِ فيما يظن القومُ خَرساءُ[101]

ويقول المعري «فإن سكتُّ، جاز أن يَسبق إليّ الظن الحسن، لأن السكوت ستر يسبل على الجهول، وما أحِبُّ أنْ تفتريَ عليّ الظنون كما افترت الألسن في ذكرها أني من أهل العلم»[102]. والمعري يتعجّب من قصور عقول الناس:

وقد علمنا بأنّا في عواقِبنا　　　إلى الزّوالِ ففيمَ الضّغنُ والحسدُ؟

وهكذا كان أهل الأرض مذ فطروا　　　فلا يظن جهول أنهم فسدوا[103]

ويبحث المعري في أصلِ الشرّ:

والشر في الجِد القديم غريزة　　　في كل نفس منه عرق ضاربُ[104]

يقول المعري:

ونحنُ في عالمٍ صِيغَتْ أوائلُهُ　　　على الفَسادِ فَغَيٌّ قولُنا: فَسدوا[105]

وفي رسالة الغفران يعتبر القسوة في الهِجاء مادام صِدقا، طريقا إلى الشفاعة والمغفرة «مَنْ أنت؟ أنا الحطيئة العبسي فيقول: بم وصلت إلى الشّفاعة؟ فيقول بالصّدق... ما شأن الزبرقان ابن بدر؟

فيقول الحطيئة: هو رئيسٌ في الدُّنيا والآخرة، انتفع بهجائي ولم ينتفع غيره بمديحي». و«قَالَ القَاضِي أَبُو يُوسُف عبدالسَّلَام الْقزْوِينِي قَالَ لي المعري لم أهج أحدا قطّ قلت لَهُ صدقت إِلَّا الْأَنْبِيَاء عَلَيْهِم السَّلَام فَتغير لَونه أَو قَالَ وَجهه»[106]، فإذا كان يتورّعُ عن هجاء شخص بعينِه، كيف يتجرأ على هِجاء الأنبياء؟ وإذا كان قد فعل فلماذا يتغير لونه حين يقولون له قد فعلت؟

وربما هذا أحد أسباب قسوته وتشاؤمِه إذا أراد بهما طوق النجاة، فكيف ننتظر منه الرفق بالمجتمع؟ وله في الحزن مذهبٌ يجد جذوره عند فلاسفة الإغريق، يقول المعري:

وما أنا بالمَحـزونِ للدّارِ أوحَشَـتْ ولا آسِفٌ إثْر المطيِّ إذا زُمّا
ولم يكفِ هذا الدّهرَ ما حَمَلَ الفتى مِنَ الثّقلِ حتى ردّهُ يحمِلُ الهَمّا
ولو كان عقلُ النفس في الجسم كاملا لما أضمَرَتْ فيما يُلمُّ بها غمّا[107].

عقلانية المعري

مِن أزمة المجتمع الذي يضفي الشرعية على تقاليد وأنظمة لاعقلانية في مناخ سياسي قلق، وُلِدت عقلانية المعري، فاختار لنفسهِ غُربة مزدوجة، إذ يقول:

هِيَ غُربتان فَغُربَةٌ من عاقل ثم اغترابٌ مِنْ مُحَكَّمِ عقلهِ[108]

وبدلا من الانشغال بخصومات وجدل غير مجد، انشغل بالقراءة والتأليف:

تعـاطوا مكـاني وقـد فُتُّهـم فمـا أدركوا غـير لمـح البصـرْ
وقد نبحوني ومـا هجـتُهـم كمـا نبح الكلبُ ضوءَ القمـرْ[109]

وكان لهذه المعاينات شواهد من قبل رحلته إلى بغداد حيث يشكو في سقط الزند:

ويَطْعَنُ في عُلايَ وإنّ شِسْعي لَيَأنَفُ أن يكونَ له نِجادا
ويُظْهِـرُ لي مَوَدّتَهُ مَقـــالا ويُبْغِضُني ضَميرا واعْتِقادا
فلا وأبيكَ ما أخْشَى انتِقاضـا ولا وأبيكَ ما أرْجو ازْديادا
ليَ الشّرَفُ الّــذي يَطَأُ الثُّرَيّا معَ الفَضْلِ الذي بَهَرَ العِبادا[110]

وردَّ كثيرون على أشعاره وعارضوها[111]. ويقول أيضا

إن لم يكن رشد الفتى نافعا فَغَيّهُ أنفع من رُشدهِ[112]

براجماتية قديمة ربط العقل بالمنفعة، من خلال التأكيد على دور العقل في التوجيه والتخطيط لأفضل الطرق من أجل تحقيق الأهداف المنشودة، ربما يقول البعض: المعري بماذا انتفعَ من عقله؟ انتفعَ الثناء الحسن وكتبه تُقرأ في أنحاء العالم ويزداد الاهتمام بها، جيلا بعد جيل، بينما كثيرون من أمثاله اندثروا ولم يعد أحدٌ يذكرهم، يقول المعري:

وليسَ على الحَقائقِ كلُّ قَولي ولكنْ فيهِ أصنافُ المَجاز

لَعلّ الرَافدَيــنِ ونِيلَ مِصر　　　يَحُرْنَ فيَنتَقلْنَ إلى الحجاز[113]

يُعلي المعري من شأنِ العقل ليصل به قريبا من درجة النبوة:

أيها الغرّ إنْ خُصِصْتَ بعقل　　　فاتّبعْهُ فكلّ عقل نبي[114]

يقول المعري:

تَذَكُّرُكِ الثُّوِيّةَ من ثُدَيّ　　　ضلالٌ ما أردتِ به ضَلالا

ولَوْ أنّ المَطِيّ لها عُقُولٌ　　　وَجَدِّكِ لم نَشُدّ بها عِقالا[115]

يقول التبريزي في شرحهِ «أصلُ الضّلال غيبة العقل والرأي»[116]. إذا غاب العقل ظهرَ الصَّنم، كما كانوا في الجاهلية، وكلما غاب العقل ظهرت جاهلية بثوب جديد، ظهر الطاغية الذي «ليس له إلا عينان ويدان وجسد، وهو لا يملكُ شيئا فوق ما يملكه أقلكم... فأنّى له بالعيون التي يتبصَّصُ بها عليكم إنْ لم تقرضوه إياها؟ وكيف له بالأكفُّ التي بها يصفعكم إنْ لم يستمدها منكم؟ أنّى له بالأقدام التي يدوسكم بها، إنْ لم تكن من أقدامكم؟ كيف يجرؤ على مهاجمتكم لولا تواطؤكم معه؟ أيُّ قدرة له عليكم إنْ لم تكونوا حماة للص الذي ينهبكم، شركاءَ للقاتل الذي يصرعكم، خونة لأنفسكم؟»[117]. وَمَرَدُّ ذلك أنَّ العقل يحقق العدالة والود والأخوة، بينما «الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء والتشاحن بين الناس... يجعل كلُّ منهم يبغض غيره، ويُفرِّق شَملهم ويشلُّ أيديهم عن كل عمل مشترك»[118] وعدم الأخذ على يدِ الظالم، بمنعه من الظلم السبب الرئيس لفساد الأرض، وأنَّ الغرب أفضل من الشرق بامتناعهم عن ظلم الملوك[119]. والمعري لا يشرب الخمر لأنُّها تذهب بالعقل:

يقول الناس إنَّ الخمر تودي　　　بما في الصَّدرِ من هَمّ قديم

ولولا أنّهـــا باللـــبِّ تودي　　　لكنت أخا المدامةِ والنديم[120]

لا يبدأ الإصلاحُ إلا بإصلاح العقل، إذا صَلحَ العقل الفردي، صلحَ العقل الجمعي، و«لا يمكن للعقل أنْ يكون شيئا حياديا... فهو يعكس في كل لحظة درجة المعقولية واللامعقولية العيانيتين لحالة اجتماعية ولاتِّجاه تطور، ويستطيع بذلك أنْ يُسهِّل أو يوقف تقدمه»[121].

يقول المعري:

الفِكرُ حَبلٌ متى يُمسَكْ على طرَف　　　منه يُنَطْ بالثُّرَيّا ذلكَ الطرَفُ

والعقلُ كالبحر ما غِيضَتْ غَوارِبُهُ　　　شيئا ومنهُ بَنُو الأيّامِ تَغترِفُ

أبني بجهليَ دارا لستُ مالِكَهـــا　　　أُقيمُ فيها قَليلا ثمّ أنصرِفُ[122]

الإعلاء من شأن العقل بدأ مع أفلاطون في محاوراته، حيث أناطَ بالعقل واجب ضبط الشهوات لتحقيق العدالة الفردية كشرط رئيس للعدالة الاجتماعية[123]. أرسطو اعتبرَ العقل «أرقى قوة، فالعقل يستطيع إدراك ماهيات الأشياء وخواصها التي لا تتغير... لأنَّ كل معرفة هي معرفة الكلي، وعلى هذا النحو يكون العقل المنفعل بمنزلة مادة للعقل الفعَّال»[124].

أناطَ بالعقل واجب الإصلاح أو تصحيح الأخطاء، ثم عاد القهقرى ليعترف بعجز العقل في إثبات ومعرفة أمور غير قابلة للتجربة، ليسَ الخوض فيها إلا مضيعة للوقت؛ كذلك اعترف هيدجر بعد مقدمة دورانية

كأصل الدجاجة والبيضة «من السهل على كل إنسان أنْ يلاحظ أننا نتحرك في دائرة، والعقل المعتاد يتطلب أن نتجنَّب هذه الحلقة لأنها مخالفة للمنطق»[125].

لولا عجز العقل لمَا بقي للوحي نفعٌ ولا ضرورة ولا مصداقية، حيث إنَّ الواجب الرئيس للوحي بيان وتأكيد قصور وعجز العقل البشري عن إدراك وفهم كنه الروح التي تسكنه[126]، ولعجزِ العقلِ، استعانَ المعري بعقول أخرى:

سألتُ عَقلي فلم يُخبِرْ وقلتُ له ... سَلِ الرّجالَ فما أفْتَوْا ولا عرَفوا
قالوا فمالوا فلمّا أن حدَوْتُهُمُ ... إلى القياس أبانُوا العَجزَ واعترفوا[127]

الإنسان يغرق حال انهماكِهِ بأسئلة الميتافيزيقا حول المطلق، ولهذا ظلَّ سقراط حذرا خائفا الاقتراب من الميتافيزيقا، وعن ردَّة فعله عند اقترابه يقول «ما كنتُ أبلغ هذه النقطة حتى أحيد عنها بأقصى سرعة خشية الضياع والسقوط في هاوية من الترّهات»، فيجيبه بارمنيدس «ذلك لأنَّكَ مازلت صغيرا يا سقراط، ولأنَّ الفلسفة لم تستولِ عليك بعد بالقوة التي أحسبُ أنَّها سوف تستولي يوما، وحينئذ لن تشعر في نفسك احتقارا لشيء»[128]. ومن باب الميتافيزيقا الأحكام التعبدية[129].

وفي قول المعري:

جاءت أحاديثُ إنْ صَحّت فإنَّ لها ... شأنا ولكن فيها ضعف إسنادِ
فشاور العقلَ واتركْ غـيره هـدرا ... فالعقل خيرُ مشير ضَمَّه النادي[130].

دعوة خاصة وصريحة إلى تأسيس علم الرجال، أو ما يُسمَّى بعلم الجرح والتعديل والاهتمام بهِ لخطورته، ودعوة عامة إلى تأسيس عقلانية تكافح ضد مجتمع يؤمن بالخرافات والتنجيم وغير ذلك، فالإعلاء من شأن العقل حق، لأنَّ في غياب العقل ليس ثَمَّةَ غير السكر أو الجنون، وهما مما لا تُحمد عاقبتهما، كتوكل المتصوِّفة الذي تُشجِّع عليه السلطات الفاسدة على مرِّ التاريخ، لأنَّه يتضمن القبول والرضا بمفاسدها، والإعراض عَن العقل والأسْبَاب قَدحٌ فِي الشَّرْع، وَإِنَّمَا التَّوَكُّل الْمَأْمُور بِهِ مَا اجْتَمع فِيهِ العقل وَالشَّرْع[131].

يقول المعري:

في كلِّ أمرِكَ تقليدٌ رضيتَ به ... حتى مقالُكَ ربّي واحدٌ أحدُ
وقد أمَـرنا بفكْرٍ في بدائعِـهِ ... وإن تفكَّرَ فيهِ مَعشَرٌ لحدوا
وأهلُ كلّ جـدال يُمسِكونَ به ... إذا رأوا نورَ حقّ ظاهر جحدوا[132]

ويعترف بأنَّ التفكير في آلاء الله وخلائقه من الكائنات والأشياء عبادة، والتفكر في ذاتِهِ قد يوصل إلى الإلحاد، وهذا المعنى الشعري مشروح نثرا في رسالة الغفران، إذ يقول المعري: «وقد تجد الرّجل حاذقا في الصناعة، بليغا في النّظر والحجة، فإذا رجع إلى الدّيانة ألفي كأنّه عير مقتاد، وإنّما يتبع ما يعتاد»[133].

وقال عن مؤلفي الكتب إنَّهم يؤلفونها طمعا في الشهرة والمال:

لولا التنافسُ في الدنيا، لما وُضعَت ... كتْبُ القناطر، لا المُغني، ولا العُمَدُ
قد بالَغوا في كـلام بانَ زُخرُفُـهُ، ... يُوهي العيونَ، ولم تَثْبُت له عَمَد

وما يزالــونَ، في شـام وفي يمــن يستَنْبطونَ قياسا ما لهُ أمَد
فـذَرْهُمْ ودَناياهُــم، فقد شُغِلوا بها، ويكفيكَ منها القادرُ الصّمدَ[134]

ربما يقصد كتابي «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، و«العمدة» للقاضي عبدالجبار الهمداني المعتزلي، وكان الاعتزال سلعة رائجة في زمانه، وقال عن المتصوفة:

والنُّسكُ لا نُسكَ موجودٌ فَنَبغِيَهُ فعَدِّ عَن فُقَهاءِ اللَّفظِ مُرّاق[135]

وهو يفرّق بين ناسك مُراء مزيِّف وبين ناسك بعيد الهِمّة لا يرضى بنعيم زائل في قوله:

إذا مَدَحوا آدَميــًا مَدَحــــــ تُ مولى الموال، وربَّ الأمَمْ
له سَجَدَ الشامــخُ المُشمَخــِرُّ على ما بِعِرْنينِهِ مِنْ شَمَم
ومَغفِــــرةُ الّلهِ مَرْجُــــوّةٌ إذا حُبِسَتْ أعظُمي في الرِّمَم
رأيتُ بَني الدّهرِ في غَفلَــة ولَيستْ جَهالتُهمْ بالأَمَم
فنُسكُ أناس لضعفِ العُقولِ ونُسْكُ أُناس لبُعدِ الهِمَم[136]

مارسَ المعري الاختلاف والتشكيك، ثمّ دخل في تجربة العزلة:

تَـجـرِبةُ الـدّنيا وأفـعالِها حَثَّتْ أخا الزّهْدِ عَلى زُهْدِهِ
والـقَلْبُ مِــنْ أهــوائِهِ عابِدٌ مـا يَـعْبُدُ الـكافرُ من بُدِّهِ[137]

عاش معتزلا وحيدا باختياره، هل أحبَّ الوحدة والعزلة أم لجأ إليها إلا مجبرا؟ وبحسب إبسن «الرجل القوي هو الرجل الوحيد»، لكنَّ الوحدة بعد تجربتها شيءٌ آخر، ولهذا يقول:

ولو أني حبيت الخلد فردا لما أحببت بالخلد انفرادا
فلا هطلت عليّ ولا بأرضي سحائب ليس تنتظم البلادا[138]

ما نفعُ الغيث إذا لم يكن عاما؟ وما نفعُ الخير إذا كان مقتصرا على طبقة محددة؟ بقدر ما يُحِبُّ الإنسان الخير للآخرين، بقدر ما يكره الشر لهم، يقول المعري:

أشَدُّ عقابا من صلاة أضَعتُها وصوم ليوم واجب ظُلْمُ دِرْهَمِ
إذا لم يكنْ يوما لدِيني تَعَلُّقٌ بغَيرِيَ رجّيتُ السّعادةَ فافهمِ[139]

على الضدّ تماما يقول الشاعر الأمير أبو فراس الحمداني «إذا مِتّ ظمآنا فلا نزل القطر»، بينما يقول المعري:

لو كانَ لي أو لغَـيري قدْرُ أُنْمُلَــة فوقَ الترابِ لكانَ الأمرُ مُشترَكا
ولو صفا العَقلُ ألقى الثّقلَ حامِلُه عَنهُ ولم تَرَ في الهَيجاءِ مُعترَكا
إنّ الأديمَ الذي ألقــاهُ صــاحبُهُ يُرْضي القَبيلَةَ في تَقسيمِهِ شُرَكا[140]

وكأنَّ المعري يتحدّث عن سلام عالمي، يعيش بني البشر على الأرض إخوانا، لا يتكاثر بعضهم على بعض، والخير كاف للجميع، يقول المعري:

ما أحسن الأرض لو كانت بغير أذى ونحنُ فيها لذكر الله سُكّانُ[141]

ويقول المعري:

لو اتّبَعوني ويحهم لهديتُهــم إلى الحق أو نَهج لذاك مُقاربِ
فقد عشتُ حتى ملّني ومَللْتُهُ زماني وناجتني عيون التجارب
فما للفتى إلاّ انفـرادٌ ووَحــدةٌ إذا هوَ لم يُرْزَقْ بلوغَ المآرب
فحاربْ وســالمْ إن أردتَ فإنما أخو السّلم في الأيّام مثل مُحارب[142].

احتاجَ فوكو لأنْ يقلبَ مقولة كلاوزفيتز «ليست الحرب سوى استمرار للسياسة بوسائل أخرى»[143]، إلى «ليست السياسة سوى استمرار للحرب بوسائل أخرى» لِيَصِلَ إلى المعنى الذي قاله المعري.

سافرَ إلى بغداد طلبا للعلم، كتبَ المعري «وجدتُ العلم في بغداد، أكثر من الحَصَى عند جمرة العقبة»[144]، لماذا هذا التشبيه الغريب؟ لا للتدليل على كثرته وشيوعه فقط، بل على ابتذاله أيضا وسوء استخدامه طلبا للمال والشهرة.

بسبب عقلانيته وموضوعيته المفرطة، حيث يأمره عقله بالصدق والخير، يقول المعري:

عليك بفعل الخير لو لم يكن له من الفضل إلا حسنه في المسامع[145]

لكن الخير أو قول الصِّدقُ قد يكون قاتلا، يقول المعري:

فضيلَةُ النّطقِ في الإنسانِ تمزُجُهـا نَقيضَةُ الكَذِبِ المَعدودِ في النِّقَمِ
أصدُقْ إلى أنْ تظنّ الصدقَ مَهلكة وعندَ ذلكَ فاقعُدْ كاذبا وقُمِ
فالمـــينُ ميتَةُ مضـــطَرّ ألمّ بهــا والحَقُّ كالماءِ يُجفى خيفَةَ السّقمِ[146]

لكن النّاس يكذبون، عقولهم تأمرهم بالكذب لجلب منفعة أو دفع ضرر، يقول أيضا:

أرائيكَ فليغفِرْ ليَ اللّهُ زَلّتي بذاكَ ودينُ العالَمينَ رِياء[147].

وهو لا يقصد الرياء كاملا بل مداراة النّاس بما يكفل النجاةَ من شرورهم، والمداراة مُبرّرة بنصّ الحديث[148]، يقول المعري:

يقولُ لك العقلُ الذي بَيّنَ الهُدى: إذا أنتَ لم تَدْرأ عدُوّا فدارِهِ
وقَبّلْ يدَ الجاني الذي لستَ واصِلا إلى قَطعِها وانظرْ سقوطَ جِدارِهِ
رأتْكَ البرايـا ظالما يـــا ابــنَ آدَم وبئسَ الفتى مَن جارَ عندَ اقتدارِهِ[149]

ويقول المعري أيضا:

ترجَّ بُلطْــفِ القَــولِ ردَّ مُخالــف إليكَ فكم طِرْفٍ يُسكّنُ بالنّقرِ
وإنّ اقتناعَ النّفسِ من أحسنِ الغنى كما أنّ سوءَ الحِرْصِ من أقبح الفقر[150]

وبسبب انتشار سوق النِّفاق، وتداول الأموال بالباطل، يقول المعري:

تعــالى الله فهو بنـــا خبير قد اضطرت إلى الكذب العقول
نقول على المجاز وقد علمنا بأنّ الأمر ليس كما نقول[151]

ويقول المعري:

لحاها اللّهُ دارا مـــا تُداري   بمثلِ المَيْنِ في لُجَجٍ وقَمْسِ
إذا قُلتُ المُحالَ رفَعتُ صَوْتِي   وإن قلتُ اليَقينَ أطلْتُ هَمسي[152]

هكذا يمارس المجتمع سلطته كعائق معرفي أمام الحقيقة، وهو عينُ ما يقول البهلول للملك لير «بناتك تنذرنني بالجلد إذا صدقت، وأنتَ تنذرني بالجلد إذا كذبت، وقد أجِدُ السّوط فوق ظهري إذا أنا سَكَتُّ»[153]. تظهر السلطة عائقا معرفيًا أمام الحقيقة، حاول المعري الخلاص منه بدءا بمحاولة الاندماج، ثمّ باعتزالهم ومباشرة الهجوم:

أنافقُ في الحياةِ كفعلِ غيري   وكلُّ الناسِ شأنُهمُ النفاقُ[154]

ويقول المعري:

ألفتُ الملا حتى تعلمت بالفَلا   رنو الطلى أو صنعة الآل في الخدعِ[155]

ويقول المعري:

جسمُ الفتى مثلُ قامَ فِعلٌ   مُذ كانَ ما فارَقَ اعتلالا
والخِــلُّ في لَفظِـــهِ دَليلٌ   بأنّ في وِدّهِ اختِلالا[156]

ويقول المعري:

وَمَنْ صَحِبَ اللّيالي عَلّمَتْهُ   خِداعَ الإلْفِ والقيلَ المُحالا[157]

المعري عاينَ في زيارتهِ إلى بغداد رفضَ المجتمع لأيِّ اختلاف، وعاينَ عجز القلم عن إحداث تغيير سريع، وجاء في شرحهِ لبيت المتنبي «حتى رجعت وأقلامي قوائل لي، المجد للسّيف ليس المجد للقلم» بشرح المعري «يقول: مازلت أتوسل إليهم بالقلم والفضل والعلم، فلما لم أظفر بخير قالت لي الأقلام: اطلب الشرف بالسيف لا بالقلم»[158]. ويقول المعري:

كلّمْ بسيفِكَ قومـــا إن دَعوتهـمُ   من الكلومِ فما يُصغونَ للكَلِمِ
ذو النونِ إن كان سيفَ الهندِ أبلغُ   من ذي النون في الوعظِ بل من نونَ والقلم[159]

ولهذا يُقال: «يَزَعُ الله بالسلطان ما لا يَزعُ بالقرآن»[160]

المعري كظاهرة لا يُمكن أنْ تُفهم إذا فصلنا تفاصيل حياتهِ عن شعره أو نقده وجرأته على بثِّ الرؤى التي لا تتفق مع الرؤى السائدة. وإذا كانت الذات عائقا معرفيًا أمام محاولات الوصول إلى الحقيقة، فيبدو أنّ المعري قد تخلص من هذا العائق إلى حدّ ما بالكوجيتو الفردي، فتطرّق إلى موضوعات صَدمَت المتلقي في ذلك العصر، ومازالت تصدمه في عصرنا، قال المعري:

اثْنَان أهل الأَرْض ذُو عَقل بِلَا   دين وَآخرُ دَيِّنٌ لاَ عَقل لهُ[161]

مؤشّرا داء العصر بتحجيم العقل وتحديده وفصلهِ عن الدين، وبسبب هذا الانفصال وقعت الفرقة ونشبت الحروب بين الإخوة الأشّقاء على الملك، ردَّ ذُو الْفَضَائِل الاخسيكتي:

الدِّين آخـــذهُ وَتــاركــهُ   لمْ يَخفَ رُشدُهما وَغيهما
اثْنَانِ أهْلُ الأرْض قُلتَ فقلْ   يَا شَيخَ سُوء أنْت أيهمَا[162]

ربما كان المعري يقصد انتشار الفساد والفتن والاقتتال الداخلي، وغالبا ما وقعت الحروب تحت غِطاء ديني، حيث إنَّ الشرعية الوحيدة للسلطة كانت من الدين، لذلك كثرت التأويلات وتقاطعت المصالح، يقول المعري:

والشّامُ فيه وَقودُ الحَربِ مُشتَعِلٌ   يَشبُّهُ القومُ شُدّتْ منهمُ الحُجُز
وبالعراقِ وَمِيـــضٌ يَستَهِــلُّ دَما   وراعدٌ، بلِقاءِ الشرّ يَرتَجِزُ[163]

المعري لم يرد غير الحقيقة، ولم يرضَ بأقلّ منها. أخذَ يتحسَّسُ طريقه في الظلام، تقوده شكوكه التي لم يتحرَّز من إعلانها كما فعلَ غيره.

المعري محاكمة الذات

كانَ نقد المعري لمجتمعه قاسيا فَظًا:

وما حَمدي لآدمَ أو بَنيهِ   وأشهَدُ أنَّ كلّهم خَسيس
إذا رفَعوا كلامَهم بمَدْح   فلفْظي في مَواطِنه رسيسُ[164]

وكان في نقدِهِ لذاتِهِ أشدُّ قسوة؛ إذْ عاشَ أكثر من النصف من حياتِهِ رهين المحبسين، يروِّضُ نفسه، كما قال:

حوائجُ نفسي كالغواني قصائرٌ   وحاجاتُ غيري كالنّساء الرّدائد[165]

و«قد حُكِيَ لنا عن أبي زكريا أنه قَالَ: قَالَ لي المعري: ما الذي تعتقد؟ فقلت في نفسي: اليوم أعرف اعتقاده. فقلت: ما أنا إلا شاك. فقال: هكذا شيخك... وقد رماه جماعة من أهل العلم بالزندقة والإلحاد»[166]. عبارة «قد حُكِيَ لنا» التي استهلّ بها ابن الجوزي يتفق رواة الأخبار على أنّها تستخدم في الأخبار الضعيفة المجهولة المصدر، بحسب كيليطو أيضا «قبول الخبر رهينٌ بمن يورده وبدرجة صدقِهِ»[167]، ومن ثمّ يُفنِّد كيليطو هذه الرواية عن التبريزي. هذه الاتّهامات تأويلات تحتمل الضد. لم يُنظرْ حُسَّادهُ إلى شكوكهِ ضمن سياقها، ونقلَ المؤرخون بعض أقواله دونما تمحيص، لكن شكوكُ المعري لا يمكن تجريدها عن غايتها: الوصول إلى الحقيقة، كما أنَّ السؤال والشك لا يثبتان معتقدا، وليسا نقصا في العقيدة والإيمان، بل رغبة شجاعة في الكمال والاطمئنان. والإيمان لا يُمكن رؤيته[168]، وفي الحديث «نحنُ أحقُّ بالشَّكِّ مِن إبراهيمَ إذ قالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى، قَالَ: أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[169]. هذه الآية يوردها المعري في رسالة الغفران ويتهكّم باختلافهم حول نصبِ الفعل يطمئن من الآية الكريمة وتفويتهم الغاية الرئيسة وهي طلب الحقيقة، والسعي وراء الطمأنينة الأبديّة «نصبٌ بلام كي... ويجوز أنْ يكون في موضعِ جزم بلام الأمر، ويكون مخرج الكلام مخرج الدعاء، كما يُقال: يا رب اغفر لي، ولتغفر لي»[170]. استخدم المعري النزعة الشكيّة وسيلة للتهكم بالعقل الجمعي السَّائد، وتحديد سطحيته لاهتمامهِ بالقشور وما لا فائدة تُرجَى منه، فالمعري قد سبقَ «كانط الذي جعلَ النزعة الشكية طريقا ينقل العقل الفلسفي من نزعته الدوغمائية إلى

فلسفة نقدية تتوخَّى تقويم العقل الفلسفي نفسه بتحديد مبادئه وتعيين حدودِه»[171]. النزعة الشكّية جوهر العقل الممتنع عن التعجل في إطلاق الأحكام، وإذا انتفى الشك انتفى الإيمان، وبقيت قناعة مطلقة بلا قلب، وتعصب وتطرف نتيجة حتمية للدوغمائية التي تدَّعي امتلاك الحقائق دوما، ويرى سكستوس أمبريكوس (160 - 210 للميلاد) أنّ تعليق الحكم دون نفي إمكان المعرفة من شأنِه الحد من اعتناق الآراء والأفكار الممجدة للعنف والنزوات الشخصية، وبسبب نزعته الشكيّة عانى المعري كثيرا من الحُسّاد والمبغضين «أن أبَا الْعَلَاء كَانَ يُرْمى من أهل الْحَسَد لَهُ بالتعطيل وَيعْمل تلامذته وَغَيرهم على لِسَانه الْأَشْعَار يضمنونها أقاويل الملحدة قصدا لهلاكه وإيثارا لإتلاف نَفسه، وَفِي ذَلِك يَقُول:

حاوَلَ إهوانِيَ قَوْمٌ فَمَا ... وَاجَهتُهُمْ إلّا بأهْوَان
يُحَرِّشوني بِسعَاياتِهمْ ... فَغَيَّروا نِيّةَ إخواني»[172]

وهو يحترف الشكَّ وينصحُ به، إذ يقول:

من قلّةِ اللُّبِّ عند النّصحِ أن تابــا ... وأنْ ترُومَ من الأيّام إعْتابا
خلِّ الزّمانَ وأهليــــهِ لشأنِهـــمُ ... وعِشْ بدَهرِكَ والأقوامِ مُرتابا
ألقى الكبيرُ قميصَ الشّرْخِ رهن بِلى ... ثمّ استجدَّ قميصَ الشيبِ مُجتابا
مــــازالَ يمطُلُ دُنيـــاهُ بتوْبتِهِ ... حتى أتتهُ مناياها وما تابا[173]

المعري لم يطلب مالا ولا جاها ولا شيئا من طيبات الحياة، واكتفى بعزلته في البحث والتأليف، ومَنْ كانت هذه حاله، لا يمكن أنْ ينظرَ بعينِ الرِّضا إلى النَّاس المنشغلين بالتنافس على زينة الحياة الدنيا، اتَّهمهم بالجهل، إذْ قال:

أرى عالِمًا يَشكو إلى اللهِ جَهْلَهُ ... وكم من بَرى يعْلو فيخطُبُ مِنبرا[174]

يقول المعري:

فهلْ قامَ من جَدَث مَيتٌ ... فيخبِرَ عنْ مسمَع أو مَرَى؟
نَزُولَ كمــا زال أجـدادُنا ... ويبقى الزمانُ على ما نرى
نهارٌ يُضيءُ وليــلٌ يَجيءُ ... ونجمٌ يغورُ، ونجمٌ يُرى[175]

المعري بدأ القصيدة في سياق تسفيه آراء الجبرية، كذلك الحال عند اقتطاع أيِّ بيت من سياقِه ينحرف المعنى المقصود، يقول المعري:

خُلِقَ النّاسُ للبَقَاءِ فضَلّتْ ... أُمّةٌ يَحْسَبُونَهُمْ للنَفَادِ[176]

أي بقاء يقصد المعري؟ لأنّ النفاد هو العَدَم، وهو يقصد العكس تماما؛ فيؤكد ضلالة مَنْ يقول بفناء النفوس وعدم وجود الدار الآخرة، ويُفَنِّد ادِّعاءات بعض فلاسفة اليونان القدماء بخلود الأنفس الخيِّرة وفناء الشريرة بحسب الأبيات التي تلي، حيث وضَّح أنّ الدنيا دارُ عَمَل والآخرة هي القرار: شقاء أو رَشَاد، ويأتي بعد هذا البيت قوله:

إنّمَا يُنقَلُــونَ مِنْ دارِ أعْمـــال ... إلى دارِ شِقوَة أوْ رَشَادِ

ضَجْعَةُ المَوْتِ رَقْـدَةٌ يَستريــحُ — الجِسْمُ فيها والعَيشُ مِثلُ السّهادِ
واللَّبيبُ اللَّبيبُ مَنْ ليسَ يَغْتَــ — ـــرُّ بِكَوْن مصيره إلى الفساد[177]

وفي شعرهِ أبيات كثيرة تبدو كردود على منتقديه كقوله:

الكونُ في جملةِ العوافي — لا الكونُ في جُملة العُفاةِ
لِنَّ الثَّرى للجسوم خيرٌ — من صُحبةِ العالَم الجُفاةِ
أثبتُ لي خالقا حكيما — ولستُ من معشر نُفاة[178]

ويقول المعري:

أرى زَمَنا تقادمَ غـيرَ فـــان — فسبحانَ المُهَيمنِ ذي الكمال
فلا يُعجَبْ بصورته جميــــلٌ — فإنّ القُبحَ يُطوى، كالجَمال
وما غَضبي إذا جَرَتِ القَضايا — بتَفضيلِ اليَمين على الشِّمال؟
كذاكَ الدّهرُ إظـلامٌ وصُبْــحٌ — وريحٌ من جَنوب أو شمال
بلا مال عن الدّنيــا رحــيلي — وصُعلوكا خَرجتُ بِغَيرِ مال[179]

الزمن عند المعري قديم ومطلق، بمروره تقصر الأطوال ويكبر الصِّغار، ويتفاضل اليمين واليسار، ويقول المعري:

والمجــدُ للّهِ لا خَلْــقٌ يشارِكُهُ — وآلُ حوّاءَ ما طابوا ولا مجَدُوا
والناسُ يَطغَونَ في دنياهُمُ أشَرا — لولا المخافةُ ما زَكّوا ولا سجدوا[180]

ويقول أيضا:

انفـــردَ اللهُ بسلطانــهِ — فما لهُ في كلِّ حال كفـاء
ما خفيَتْ قدرته عنكُـمُ — وهل لها عن ذي رشاد خفاءُ[181]

المعري انتقد المسلمين ولم ينتقد الإسلام، بأنّ حبُّ الدنيا رأس كل خطيئة ولولا حبها لترك الناس الآثام، إذ يقول:

دع الناس واصحبْ واخش بيداء قفرة — فإنّ رِضاهم غايةٌ لَيسَ تُدرَكُ
إذا ذكروا المخلوقَ عابوا وأطنَبوا — وإنْ ذكروا الخلاّقَ حابوا وأشركوا
كلِفتَ بدُنياكَ التي هيَ خُدعــةٌ — وهل خُلّةٌ منها أغرُّ وأفرَكُ؟
ولو لم يكن فينا هَـواها غَـريزَة — لَكانَ إذا جَلُّ المَهالِكَ يُترَكُ[182]

بسبب حُبُّ الدنيا يُكذِّب الصادق ويُخوِّن الأمين، وتتغير الأسماء والشّهادات زورا، يقول المعري:

نهانيَ عَقلي عن أمــور كثـــيرة — وطبعي إليها بالغريزة جاذبي
ومما أدامَ الرُّزءَ تكذيبُ صـادق — على خُبرة منّا وتصديق كاذبِ
ولو لم يكن فينـا هَواها غَريـــزَة — لَكانَ إذا جَرّ المَهالِكَ يُترَكُ
إذا فاتَكَ الإثراءُ مــن غـيرِ وجهِهِ — فإنّ قليلَ الحَلّ أولى وأبرَكُ

ونحنُ بعلمِ اللّهِ من مُتَحَرِّك يُرى ساكِنا أو ساكن يتَحَرّكُ[183]

ويقول المعري:

تعبٌ كلها الحياة فما أعْـ ـجبُ إلا من راغب في ازدياد[184]

المعري يؤكد قدرة الله والبعث والنشور فيقول:

مرّ الزّمانُ فأضحى في الثّرى جسَدٌ فهل تملّى رجالٌ بالمُلاوات؟
والرّوحُ أرضيَّةٌ في رأي طائفـــة وعند قوم ترَقّى في السّماوات
وقدرةُ اللّه حقٌّ ليس يُعجزُهــا حَشْرٌ لخلق ولا بَعثٌ لأموات
ولا تطيعنّ قوما ما ديانتهُــم إلاّ احتيالٌ على أخذ الإتاوات
وإنّما حمّلَ التّوراةَ قارئَهــا كسبُ الفوائد لا حبُّ التلاوات[185]

ويقول المعري:

دَعاكُـمْ إلى خَيْـرِ الأمـورِ محمَّـدٌ وليسَ العَوالي في القَنا كالسّوافلِ
حداكمْ على تَعظيمِ مَن خلقَ الضّحى وشُهبَ الدُّجَى من طالعات وآفلِ
وألزمكمْ مَـا ليسَ يُعجِـزُ حَمـلُهُ أخا الضَّعْفِ من فَرْض له ونوافل
فصلّى عليهِ اللّهُ مَـا ذرّ شَـارِقٌ وما فَتّ مِسكا ذكرُهُ في المَحافل[186]

الناس تكاسلوا في الفروض، وزهدوا في المباحات ولم يتورعوا عن المحظورات وأكلوا دنياهم بدينهم، رغمَ أنَّ الأبيات السابقة واضحة في تمجيد الإسلام، إلا أنَّ عبيد البريكي يتساءل: «لماذا افتتحَ الشاعر المعري قصيدته بـ دعاكم، بينما يستقيم الوزن الشعري بقوله دَعانا؟ لماذا عزلَ ذاته عن المجموعة؟ ألا تخصُّهُ الدعوة؟»[187]، وسنذكر لاحقا أنَّ المتلقي هو مصبُّ اهتمام المعري في شعرهِ ونثره، ورغم وضوح المعنى لكنَّ فحول الشعراء اعتادوا التلاعب بالضمائر كإثراء للجانب الجمالي الشكلي في القصيدة، كقول كشاجم محمود بن الحسين:

أذابَتْ قلبَهُ الزّفْـــرهْ وأدْمَتْ خدّه العَبرَهْ
وهَلْ يطمعُ في الصّبرِ عميدٌ باعَهُ صبرَهْ
خُطوبٌ شيَّبَتْ رأسي وما إنْ شبتُ مِنْ كبرَهْ[188]

نلاحظ الالتفات من البيت الأول والثاني «أذابت قلبه: هو - يطمعُ. هو»، وانكسار النسق العام للنص الشِّعري في البيت الثالث «شَيَّبَتْ رأسي: أنا».

في رسالة الغفران يذكر المعري شيئا عن ابن هانئ الأندلسي، ثم بعد سطور يذكره باسم ابن القاضي «وحضر شاعر يعرف بابن القاضي بين يدي ابن أبي عامر صاحب الأندلس فأنشده قصيدة أوّلها: ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار، فاحكم فأنت الواحد القهار، ويقول فيها أشياء، فانكر عليه ابن أبي عامر، وأمر بجلده ونفيه»[189].

المُصْلح أو النّاصِح أو النّاقد تلحقه عداوات النّاس ولن يُثاب بغير العزلة يختارها أو بشراب الشكران بوصفهِ مثير بلابل. وهو لا ينتظرُ غير الموت وفروعه من الأحزان والعوارض، وإنَّ مَنْ ينتظرُ خيرا واهِم، يقول

المعري:

توَهَمتُ خَيرا في الزّمانِ وأهلِـهِ وكانَ خيالا لا يَصِحُّ التوهَمُ
وعَظَ الزّمانُ فما فهمتَ عظـاتِه وكأنّهُ في صَمتِهِ يَتَكَلّمُ
لو حاوَرَتكَ الضّأنُ قال حَصيفُها: الذّئبُ يظلِمُ وابنُ آدمَ أظلَم(190)

قسوته على متلقيه «فَما فهمت» هي جزءٌ من قسوته على مجتمعهِ، وبالنسبة إلى تشاؤمه فهو من حكمته واطّلاعه على نصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره منه الحديث «اصْبِرُوا فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ»(191).

ومن الباحثين مَنْ أنكرَ عزلة المعرّي(192) لأنّهُ «لا يستطيع أنْ يزهدَ في العلم والتأليف، اللذين قد ملكاه واستأثرا به، وكلاهما يكلفه عشرة الناس لاحتياجه إلى مَنْ يقرأ له ويكتب عنه»(193). لكنَّ شيئا لم يؤثر عن المعري يُستدل منه على زهده في العلم والتأليف، وماذا كان المعري يروم من عزلته غير العلم والتأليف؟ هل كان يعتقد أنّهُ سيحقِّق ذاته أم كان يعتقد أنّه سيُخلِّص نفسه من شرور الناس؟ ولم يكن المعري ليذمَّ اللذات والدنيا، ثم يستمتع بها، أمّا خادمه أو مَنْ يقرأ ويكتب له، فقد كان بمنزلة عزلة أخرى، حيث تذكره حاجته إلى غيره بعاهته، يقول المعري:

الدين هجر الفتى اللذات عن يسر في صحة واقتدار منه ما عمرا
ومن عناء الليـــــالي خـــادم ضغن إن يؤمرْ الأمرَ يفعل غير ما أمرا(194)

أغلب المفكرين والأدباء ينقطعون عن العالم الخارجي للكتابة، والانقطاع إلى الأدب والتأليف ليس ترفا، ماركيز استدار بسيارته وقطع سفرته العائلية «عاد إلى البيت وجلس إلى آلته الكاتبة، كما كان يجلس كل يوم غير أنّهُ في هذه المرة لم ينهض لثمانيةَ عشرَ شهرا»، و«قرر التخلي عن كلتا الوظيفتين، وكذلك التخلي عن حياته الاجتماعية»(195).

لكن عزلة هؤلاء مؤقّتة ومرتبطة بإنجاز عمل ما، بينما عزلة المعري كانت دائمة، بعد عودته من بغداد لم يخرج من بيته لأكثر من نصف قرن. حينَ بلغ أبو العلاء الخامسة والثلاثين ارتحلَ إلى بغداد، وبقيَ فيها سنة وسبعة شهور، فعاد وقد قرّر التفرغ للقراءة والكتابة، بسبب صدمته من المجتمع البغدادي الذي كان يتصوره شيئا آخر، وقال عن رحلته:

وأني تيمّمـت العـــراق لغير مـــا تيممه غيلانُ عند بلال
فأصبحت محسودا بفضلي وحدَهُ على بعد أنصاري وقلة مالي(196)

بغداد كانت كباريس في عصرنا، لكنه سافر إليها للاستزادة في العلم لا لمدح أحد ونيل مكافأة، كما فعلَ غيلان بن عقبة (ذو الرمة) في قصده بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري والي البصرة، والمعري ينتقد مِنْ شعراء عصرِه، مَنْ يرتزق بشعرهِ على أبواب الأمراء، ويقول المعري:

بنـــي الآداب غـــرّتكـم قديمـــا زخـارفُ مثـلُ زمزمـةِ الذبـابِ
ومـــا شـعراؤكـــم إلاّ ذئـــابٌ تلصّصُ فـي المدائح والسـبابِ

أأذهبُ فيكمُ أيامَ شيبي كما أذهبتُ أيامَ الشبابِ
معاذَ اللّهِ قد ودّعت جهلي فحسبي من تميم والرِّبابِ
ذروني يفقد الهذيانَ لفظي وأُغلق للحِمامِ عليّ بابي[197]

وهو في أشعاره يؤرِّخ أو يُذَكِّر بحوادث تاريخية، باختصار شديد يدفع القارئ إلى البحث:

والشرُّ ينشر بعد الخير ميّتهُ كما أصاب عميرا ما جَنَى ضابي[198]

وصلَ بغداد فاستقبلوه بحفاوة زالت حالما عاينوا قوة شخصيتهِ وجرأتهِ في الإفصاح عن رأيهِ في مجتمع لا يقبل الاختلاف، وينظر إليه بريبة، و«حُكِيَ أن أبا العلاء المعري كان يتعصب للمتنبي، فحضر يوما مجلس الشريف المرتضى، فجرى ذكر أبي الطيب فهَضِم المرتضى من جانبه، فقال أبو العلاء: لو لم يكن له من الشعر إلا قوله: لك يا منازل في القلوب منازل. لكفاه. فغضب المرتضى، وأمر به فسحب وأخرج، وبعد إخراجه قال المرتضى: هل تدرون ما عني بذكر البيت؟ فقالوا: لا. فقال: عنى به قول أبي الطيب في قصيدته: وإذا أتتك مذمتي من ناقص، فهي الشهادة لي بأني كامل»[199]، من المحتمل ألا يكون هذا أول اختلاف صدرَ عن المعري في مجلس المرتضى الذي يقيم مجلسهُ ليبرهنَ على ذكائهِ هو لا ذكاء المتنبي ولا المعري. لكن تعصُّب المعري للمتنبي لم يمنعه من قولِ رأيهِ فيه، وإنْ بَدَا قاسيا، فعن قول المتنبي «فلا تبلغاه ما أقول فإنّه، شجاعٌ متى يذكر له الطِّعن يشتق» يقول المعري شارحا ناقدا «لا تبلّغا يا صاحبي سيف الدولة ما أقول، فإنه شجاع، إذا سمع وصف الشجاعة اشتاق إليها. وهذا بيت كثير نقله من النسيب إلى الشجاعة، وهو: فلا تذكراه الحاجبية يشتق. وهذه السرقة قبيحة، لأنه أخذ المعنى واللفظ والوزن والقافية»[200]. المعري ينتقد المتنبي ويصف سرقته بالقبيحة، وهو عين مذهب أفلاطون الذي قال في محاوراته «على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس، غير أنَّ من الواجب ألا نحترم إنسانا أكثر مما نحترم الحقيقة»[201]. رغم الإعجاب الشديد، لم يسلم المتنبي من نقد المعري في مواضع كثيرة، عن قول المتنبي «هَابَكَ اللَّيْلُ والنّهار فَلَوْتَنْـهَاهُمَا لَمْ تَجُرْبِكَ الأَيَّامُ». قال المعرّي: «رحم الله أبا الطّيب! لقد اجتهد في قول الباطل، ورضيَ على ذلك بعطاء زهيد! ولو أنَّ هذا البيت في صفة الله عزّ سلطانه لجاز أن ينال بذلك رضوانه»[202].

وذكرَ ابن كثير رواية أخرى عن خروجهِ من بغداد «فَأَقَامَ بِهَا سَنَةً وَسَبْعَةَ أَشْهُرٍ، ثُمَّ خَرَجَ مِنْهَا طَرِيدا منهزما؛ لأنه سأل سؤالا بشعر يدل على قلة دينه وعلمه وعقله فقال: تناقض فما لَنَا إِلَّا السُّكُوتُ لَهُ، وَأَنْ نَعُوذَ بِمَوْلَانَا من النار، يد بخمس مئين عسجد وُدِيَت، ما بالها قُطِعَت في ربع دينار»، ويعلّق ابن كثير «وهذا من إفكه يَقُولُ: الْيَدُ دِيَتُهَا خَمْسُمِائَةِ دِينَار، فَمَا لَكُمْ تَقْطَعُونَهَا إِذَا سَرَقَتْ رُبْعَ دِينَار؟ وَهَذَا مِنْ قلة عقله وعلمه، وعمى بصيرته. وذلك أنه إِذَا جُنِيَ عَلَيْهَا يُنَاسِبُ أَنْ يَكُونَ دِيَتُهَا كَثِيرَةً لِيَنْزَجِرَ النَّاسُ عَنِ الْعُدْوَانِ، وَأَمَّا إِذَا جنت هي بالسرقة فيناسب أن تقل قيمتها وديتها لينزجر الناس عن أموال الناس وتصان أموالهم، وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ: كَانَتْ ثَمِينَة لَمَّا كَانَتْ أَمِينَة، فَلَمَّا خَانَتْ هَانَتْ. وَلَمَّا عَزَمَ الْفُقَهَاءُ على أخذه بهذا وأمثاله هَرَبَ وَرَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ، وَلَزِمَ مَنْزِلَهُ فَكَانَ لَا يَخْرُجُ مِنْهُ»[203]. كيفِ لشاعر أنْ يمارسَ نقدَ مجتمعهِ بلا أسئلة ولا تشكيك؟ يجب التمييز بين الشك الذي يمارسه المعري، باعتباره وظيفة نقدية سوسيولوجية، وهو قبل

كلُّ شيء سلوك بشري، لا يمكن له أنْ ينأى بنفسهِ كنسق معرفي عن النَّقد، وبين الشك كموقف أيديولوجي يستهدف الطعن. كيف لإنسان أنْ يتقبَّل بسهولة قطع يد وهو الذي مَكَثَ خَمْسا وَأَرْبَعِينَ سَنَة لا يأكل اللحم ولا اللبن ولا البيض؟ حين سئل في ذلك، أجاب: رأفة بالحيوان. ربما كان جوابه للخليفة الفاطمي تورية عن رفضهِ هداياه وأعطياته. وهو القائل:

وابكِ على طائر رماهُ فتى | لاه فأوهى بفِهرِهِ الكَتِفا
أو صادَفَتْـهُ حِبالَةٌ نُصِبَتْ | فظَلَّ فيهـــا كأنَّما كُتِفَـا
بَكَّرَ يَبغي المَعاشَ مُجتَهِدا | فقُصَّ عندَ الشروقِ أو نُتِفا[204]

هذه الشفقة الجيَّاشة التي انتقدها نيتشه بقسوة باعتبارها مرض العصر، وضرَبٌ من الشلل العقلي «وقد يبلغ وضعه وتناقضه حدَّ الرعب: فهناك بالذات حيث تعلم هو وضع الشفقة الكبيرة إلى جانب الاحتقار الكبير»[205] شفقة المعري الكبيرة بالحيوان، كانت الوجه الآخر لاحتقاره المجتمع الذي اعتزله، فهو يختلف عنهم في كلِّ شيء: في الأكل والملبس والتفكير، هذا الموقف الشكوكي الاختلافي يجب أخذه بالاعتبار لاستكناه نوايا المعري ومقاصده من شعره، والتي لا يمكن أنْ يكون هدفها الطعن في الدين بقدر ما كان يقصد أنْ يقوم بوظيفة نقد المجتمع، ولقد تعاملوا مع هذه المسألة كأنَّها منتهية وقطعية لم تخضع لمناقشة الفقهاء، لقد شكَّك السرخسي في هذه المسألة، فلماذا لم يتعرض للتكفير؟ يقول السرخسي «إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْقَطْعُ فِي رُبْعِ دِينَار فَصَاعِدا»، وَقَدْ كَانَتْ قِيمَةُ الدِّينَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَما فَثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ يَكُونُ رُبْعَ دِينَار... وَهَذَا مِنْهَا إشَارَةٌ إلَى أَنَّهُ كَانَ مَالا خَطِيرا وَالْخَطِيرُ مَا يَكُونُ مِقْدَارا يُعْتَبَرُ لِإِيجَابِ الزَّكَاةِ فِيهِ وَأَدْنَى ذَلِكَ الْأَرْبَعُونَ فِي نِصَابِ الشِّيَاهِ»[206]. والقاعدة الفقهية تقول بتغير الأحكام عند تغير الأزمان، كل ما يخص تفاصيل الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية من الواجب مراعاة المصلحة بإدخال بعض التعديلات بما يتلاءم مع تغير الأحوال، كأنَّ السرخسي يقول بأنَّ نِصاب المال المسروق يجب أنْ يكون نِصاب الزكاة، لكن تشكيك السرخسي فقهٌ واجتهاد، وتشكيك المعري عبث. وقد لامه ابن عقيل لتعريض نفسهِ إلى التكفير، حيث ذكر ابن كثير «قال ابن عقيل لما بلغه: وما الذي ألجأه أنْ يقولَ في دار الإسلام، ما يُكفِّره به الناس؟ قال: والمنافقون مع قلة عقلهم وعلمهم أجود سياسة منه، لأنَّهم حافظوا على قبائحهم في الدنيا وستروها»[207]، لمَّا بلغه! ماذا بلغه؟ بلغه نبأ تكفير المعري، كأنَّهُ يقول: لماذا فعلَ بنفسه كلَّ هذا؟ لومه يُضمِرُ أسفا على تكفير رجل كالمعري، مما يتبين ميله إليه. وإنما كتبَ المعري رسالة الغفران ردًّا على رسالة ابن القارح التي ذكر فيها حكاية «وأحضر صالح بن القدوس أمام المهدي، وأحضر النطع والسياف فقال علام تقتلني؟ قال عَلَى قولك: رُبَّ سِرّ كتمتهُ فَكَأَنِّي، أخرس أو ثَنى لِساني عَقلُ. وَلَو أَنِّي أظهَرتُ لِلنّاسِ ديني، لَم يَكُن لي في غَيرِ حَبسي أكلُ. فقال: قد كنت زنديقا وقد تبت عن الزندقة. قال كيف وأنت القائل: مَا يَبْلُغُ الأَعْدَاءُ مِنْ جَاهِل، مَا يَبْلُغُ الْجَاهِلُ مِنْ نَفْسِهِ، وَالشَّيْخُ لا يَتْرُكُ أَخْلاقَهُ، حَتَّى يُوَارَى فِي ثَرَى رَمْسِهِ. إذا أرعوى عاد إلى غَيِّهِ، كذي الضنى عاد إلى نكسه. وأخذ غفلته السياف فإذا رأسه يتدهدأ عَلَى النطع»[208]. هذه الحكاية استوعبها المعري واختصرها شعرا، لكنَّهُ فيما بعد نسيها، وقد كان بمقدورهِ الاستتار خلف المجاز، وهو القائل:

أَوْجَزَ الدَّهْــرُ فِي المقــالِ إلى أنْ جَعلَ الصَّمتَ غايَةَ الإيجازِ
وعدَتْنــا الأيّــامُ كلّ عَجيـب وتَلَوْنَ الوُعودَ بالإنجاز
هيَ مثلُ الغَواني إنْ تَحْسُــنِ الأوْ جُهُ منها فالثّقلُ في الأعْجاز
فافعَلِ الخيرَ إن جَزاكَ الفتى عنــه وإلاّ فاللّهُ بالخَيرِ جازِ
لا تُقَيِّـــدْ عـــليّ لَفظي فـــإنّي مثلُ غَيري تكلُّمي بالمَجاز
إنّمـــا عِشــرَةُ الأنــامِ نِفــاقٌ وتَباه في باطِل وتجاز[209]

يقول المعري أيضا:

اجعل تُقاكَ الهاءَ تَعرِفْ همسَها والرّاءَ كَرَّرَها الزّمانَ مُكرِّرُ
قالوا: جهنّمُ! قلتُ: إنّ شرارَهــا ولهيبها يَصلاهُما المتشرِّرُ
لا تُخبِرَنّ بكُنْهِ دينِــكَ مَعشَــرا شُطُرا وإنْ تَفعَلْ فأنتَ مُغَرِّرُ
واصمُتْ فإنّ الصّمتَ يكفي أهلَهُ والنّطقُ يُظهِرُ كامنا ويُقَرِّرُ[210]

شُطُرا: جمع شاطر، وهو الّذي أعيا أباه ومؤدِّبيه خُبثا. ونُقِلَ عن ابن عبّاس «أُمِرْنا أن نُكلِّمَ الناسَ على قدْرِ عقولِهم»[211].

قال ابن العديم مُدافعا عن المعري «قصده جماعةٌ لم يعُوا وعيَه، وحسدوه إذ لم ينالوا سعيَه، فتتبَّعوا كتبه على وجه الانتقاد... سلكوا فيها معه مسلك الكذب والمَيْن، ورمَوه بالإلحاد والتعطيل... فمنهم من وضع على لسانه أقوالَ المُلحِدة، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قَصَده... ولو نظر الطاعن كلامَه بعين الرضا... لأوسع له صدرا وشرح... واللبيب مقصود، والأديب عن بلوغ الغرض مصدود، وكلُّ ذي نعمه محسود... وقد وضع أبو العلاء كتابا وسَمَه بـ «زجر النابح»، أبطل فيه طعنَ المزْري عليه والقادح، وبيّن فيه عذره الصحيح، وإيمانه الصَّريح، ووجهَ كلامه الفصيح»[212].

إذا كانت مجالس الأدباء والفقهاء وهم النخبة لا تحتملُ الأسئلة ولا التشكيك، وكيف أنَّ أدنى اختلاف في الرأي يولِّد الكراهية، فكيف بمجلس الأمير أو الحاكم؟ إذا ذمَّ سيد المجلس شاعرا أو فردا من الناس، على الجميع أنْ يؤيدوه بالحجج والبراهين حتى لو كانوا يعتقدون خلاف ذلك، أو يصمتوا في أحسن الأحوال. سيد المجلس لا يريد أنْ يرى حوله غير التشابهات مع ميوله ورغباته ليغذّي نشوة النَّصر الزائف، وهذا نوعٌ من الجنون لأنَّ المجنون كذلك لا يرى غير المتشابهات «العقل الإنساني محمول بالطبع على أنْ يفترِضَ في الأشياء نِظاما وتشابها أكثر مما يجده فيه وفي حين أنَّ الطبيعة مملوءة بالاستثناءات والاختلافات، فإنَّ العقل يرى الانسجام والتشابه في كل مكان، ومن هذا التخييل أنَّ كل الأجرام السماوية ترسم أثناء تحركها دوائر كاملة... فالاسم الواحد نفسه يُطلق دون تمييز على أشياء ليست من طبيعة واحدة، تلك هي أصنام الميدان»[213]. الأصنام التي تدفعنا إلى أنْ نُخضِعَ كلَّ شيء إلى الأحكام المسبقة في عقولنا التي نتخوَّف إخضاعها للتجربة والنقاش، فحقيقة: المتنبي شاعرٌ سيئ عند المرتضى، هي حقيقة غير قابلة للمناقشة والتداول، ومن يجرؤ على طرح آراء مخالفة يروم تغيير العلاقات في المجلس، وبذلك تضيع سيادته على مجلسه، هذا هو الوهم القاتل

الذي مازال كأخطبوط يعيش بيننا في صور أسماك الزينة الملونة. لا دواء لهذه الأصنام سوى الحيرة والشكوك. وأنْ يكون الإنسان في حيرة خيرا من أنْ يكون من جماعة الذين «قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا»؛ لأنَّ الحيرة إذا صحبها بحث ومثابرة لا بدَّ من أنْ يرجع إلى الحقيقة «وَحَقِيقَةُ التَّأْوِيل مَعْنَاهُ الرُّجُوع إلى الْحَقِيقَة لَا إلى الْبطلَان». «وسئل شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد عن أبي العلاء المعري، فقال: هو في حيرة. وهذا أحسن ما قيل فيه»[214].

تركَ أبو العلاء بغداد وهو يقول:

رَحَلتُ فلا دُنيــا ولا ديـــنَ نِلتُهُ ... وما أوبَتي إلاّ السَّفاهةُ والخُرقُ
متى يُخلصِ التّقوى لمولاه لا تَغِضْ ... عطاياهُ من صلّى وقِبلتُهُ الشّرقُ
أرى حَيـوانَ الأرضِ يرهَـبُ حتفَـهُ ... ويُفزِعُهُ رعدٌ ويُطمِعُهُ بَرْقُ[215]

اكتشفَ المعري العقل ففرحَ به، فصال تيها بظفر وناب:

إذا رَجَعَ الحصيفُ إلى حِجاهُ ... تَهاوَنَ بالمَذاهبِ وازدَراها[216]

وهو بهذا يقول إنَّ الذين يتَّبِعون مذهبا بعينهِ ويتعصبون له لا عقول لهم لاكتفائهم بالتقليد، وكثرة واختلاف الفتاوى وجرأة الناس على الإفتاء، حتى استوت عندهم العادة والعبادة، أعمالهم رياء وصلاتهم بلا خشوع، الكل يهتم بنظافة ثيابه، ولا يهتم بنظافة قلبه غير الآحاد. وفي رثاء أبيه:

حِجَى زادَهُ من جرأة وسماحة ... وبعض الحجَى داع إلى البخل والجبن[217].

ويؤرِّخ لتاريخ العلوم غير النَّافعة أو غير العقلانية، فيقول المعري:

أزرَى بكم يا ذوي الألباب أربعة ... يتركن أحلامكم نهب الجهالات
ودُّ الصديــق وعلــم الكيميــاء ... وأحكام النجوم وتفسير المنامات[218]

وعلم الكيمياء المقصود ليس المتداول في عصرنا؛ فقد كان مقصورا في عصر المعري على ما يسمونه الخيمياء، أي صناعة الذهب من غير معادنه، وهي رؤية ذاتية أقرب إلى الخرافات في تعليل الظواهر، وترتبط بالسحر، وعرَّف ابن خلدون الكيمياء بأنَّها «علم ينظر في المادّة الّتي يتمّ بها كون الذّهب والفضّة بالصّناعة... لعلّهم يعثرون على المادّة المستعدّة لذلك، حتّى من العضلات الحيوانيّة، كالعظام والرّيش والبيض... وفي زعمهم أنّه يخرج بهذه الصّناعات كلّها جسم طبيعيّ يسمّونه الإكسير»[219]. كان المعري يريد للعقل الشرقي أنْ يتخلَّص من خرافات انتظار البطل المُنقِذ والعثور على كنز قارون وصيغته السحرية في تحويل الأشياء إلى ذهب، أمّا ودُّ الصديق لأنَّهُ لم يَجد صديقا وفيًّا ويعتقد فيها إضاعة للوقت ويقول أيضا:

أستقبحُ الظاهرَ من صاحبي ... وما يُواري صَدْرُهُ أقبحُ
شُبِّهْــتَ بالكلــبِ فأنكَرْتَهُ ... والكلبُ خيرٌ منك إذ يَنبَح[220]

واكتشفَ حقائق كثيرة ونوَّه إلى أخطاء وأكاذيب شاعت بين الناس، بينما العقل يرفضها «لأن الجرادتين، فيما قيل، مغنِّيتان غنتا لوفد عاد عند الجرهميِّ بمكة، فشغلوا عن الطواف بالبيت وسؤال الله... مَنْ الذي نَقَلَ إلى المغنين في عصر هارون وبعده أنَّ هذا الشعر غنَّته الجرادتان؟ إنّ ذلك لبعيد في المعقول، وما أجدره

أن يكون مكذوبا»[221]. خوفا على عقله من الناس اعتزلهم، قال المعري:

إن مازت الناسَ أخلاقٌ يُعاشُ بها، فإنهم، عند سوء الطبع، أسواء
بُعدي عن الناس بُرءٌ من سقامهمُ وقربُهُم للحجى والدين أدواء[222]

وأشادَ المعري بوظيفة العقل كثيرا:

لقــد صَدِئَتْ أفهامُ قَوم فهَـــلْ لها صِقالٌ ويحتاجُ الحُسامُ إلى الصّقلِ؟
وكم غرّتِ الدّنيـا بنيهـا وســـاءَني مع النّاس مَينٌ في الأحاديثِ والنّقل
سأتبَعُ مَن يَدعو إلى الخَيرِ جاهـــدا، وأرحَلُ عنّها ما إمامي سوى عَقلي
ومن كان، في الأشياءِ يحكمُ بالحِجَى تَساوى لدَيهِ من يُحبُّ ومن يَقلي[223]

وفي انتقاد السلطة التي لا تعتمد العقل، أو التي تطيح بالعقل كالخمر بل أشد. يقول المعري:

وإذا الرئاسة لم تُصَنْ بسياسة عقلية خَطِئَ الصوابَ السائسُ[224]

ازداد تركيز المعري على وظيفة العقل بازدياد اكتشافه لقدراته، كأيِّ فرد يعثر على شيء لم يره من قبل، واكتشفَ حدوده: فإذا كان العقل مقياسا لأمور الفيزيقا، فإنّه يقف عاجزا أمام الميتافيزيقا ومازال. ولهذا قفزَ فوقها فلاسفة المادية والعدمية، وشيئا فشيئا وبالتدريج يكتشف المعري خصائص العقل وحدوده وقصوره، يقول المعري:

العَقلُ يُخـــبرُ أنّنـــي في لُجّـــة من باطل وكذاكَ هذا العالَمُ
مثل الحجارةِ في العِظاتِ قلوبُنا أو كالحديدِ فلَيتَنا لا نألَمُ[225]

ويقول المعري:

أذِهْنيَ طالَ عهدُكَ بالصّقالِ وماجَ النّاسُ في قِيل وقالِ
ستُطلِقُني المَنيّـةُ عن قَريـــب فإنّي في إسار واعتِقال
إذا انتَقَلتْ عن الأوصالِ نَفسي فَما للجِسمِ عِلْمٌ بانتِقال
أسيرُ فلا أعودُ ومــا رُجوعـــي وقد كانَ الرّحيلُ رحيلَ قال
أمورٌ يَلتَبِســــنَ على البرايـــا كأنّ العَقْلَ منها في عِقال[226]

ويقول المعري:

متى ما تُشاهِدْ نِعمَةَ كنعامة مُطَرَّدَة تَرتَعْ بألفِ ظَليمِ
ونخشَى عَذابا في المَماتِ وإنّنا لأهلُ عذاب في الحَياةِ أليم
وأشعُرُ أنّ العَقلَ يَصحَبُ تارة ويَنفِرُ أُخرى وهو غيرُ عليم[227]

ويقول المعري:

الصمتُ أولى وما رِجلٌ مُمَنّعَةٌ إلاّ لها بصُروفِ الدّهرِ تعثيرُ
والنّقْلُ غَيّرَ أنباء سَمِعتَ بهـا وآفةُ القَولِ تَقليلٌ وتكثير
والعقلُ زينٌ ولكن فوقَهُ قَدَرٌ فما لهُ في ابتغاءِ الرّزق تأثيرُ[228]

معترفا بقصور العقل يقول:

متى عَرَضَ الحِجَى للّهِ ضاقَتْ مذاهبُهُ عليهِ وإنْ عَرُضْنَه
وقد كذَبَ الذي يَغدو بعَقْل لتَصحيحِ الشّروع إذا مَرِضْنَه[229]

كيف لا تضيق مذاهب العقل أمام خالقِه؟ «وهو إذ اعترفَ بهذا العجز كان خليقا أنْ يتواضعَ فلا يُعنّي نفسه ولا يمنيها ولا يُجَشّمها هذه الأهوال التي تتجشمها وإنّما قصارى العقل أنْ يجدّ ما وسعه الجد... فإذا انتهى إلى حيث لا يطيق أنْ يبعد في سبيلِه»[230]. ويقول المعري أيضا:

العَقلُ إنْ يَضعُفْ يكُنْ مَع هذه الدّنيا كعاشق مُومس تُغويهِ
أو يَقوَ فهيَ لَهُ كحُرّة عاقِل حَسناءَ يَهواها ولا تُهويهِ[231]

العقل يضعف ويقوى وتتبعه الإرادة والعزيمة، إذا فهمَ الإنسان الحياة الدنيا، ويقول المعري:

قضى الله أنّ الآدميّ معذّبٌ إلى أن يقـول العالمون بـه قضا
فهنّيء ولاةَ الميتِ يومَ رحيله أصابوا تُراثا واستراح الذي مضى[232]

قضى الله أيْ حكم، وبه قضى أي به مات. وأنّى يجد الإنسان راحة في الدنيا؟ يقول ابن العربي:

قد أقسم الله لي في سورة البلد بأنه خَلَقَ الإنسانَ في كَبَدِ[233]

فإذا اعتقدَ العقل بقدرتهِ على فعل شيء سيفعله. وفي النهاية كجميع المفكرين وصل إلى حقيقة، ويقول المعري:

العقلُ يُوضِحُ للنُّسـ ـــكِ منهَجا فاحذُ حَذْوَهْ[234]

ويقول المعري:

ورَدتُ إلى دارِ المَصائبِ، مُجـبَرا وأصبحتُ فيها ليس يُعجبني النّقلُ
أُعـاني شـرورا لا قِـوامَ بمِثلِهـا وأدناسَ طَبع لا يُهَذّبُهُ الصّقلُ
سَحائبُ للسّقيا وسُحْبٌ من الرّدى ونَبتُ أُناس مثلَ ما نَبَتَ البقل
وللحـيّ رزقٌ مـا أتـاهُ بسَعيهِ وعَقلٌ ولكن ليسَ يَنفَعُهُ العقل[235]

بسبب هذه القصيدة وشقيقاتها، اتُّهموه بالجبرية، والمعري كان متشائما لكنه لم يكن جبريًا، لأنّ الجبرية تنفي الأفعال عن العباد وتنسبها إلى الله تعالى، ويقتضي هذا بالحكم أنّ الإنسان مُسَيّر، وبذلك يسقط عنه التكليف، لأنّه كريشة في مهبّ الريح لا خِيار له ولا إرادة، ولقد تهكّم بهم المعري في أشعاره بتركيزه على وظيفة العقل ودورهِ في توجيه الإرادة إلى الخير العام وليس الخاص والشخصي والذاتي. يقول المعري:

رأيتُ قضـاءَ اللّه أوجَبَ خلْقَهُ وعاد عليهم في تصرّفه سَلبا
وقد غلبَ الأحياءَ في كلّ وجهة هواهمْ وإن كانوا غطارفة غُلْبا
كلابٌ تغاوتْ أو تعاوت لجيفة وأحسَبُني أصبحتُ ألأمَها كلْبا
أبَينا سوى غِشّ الصّدور وإنّمـا ينالُ ثوابَ اللّه أسلمُنا قلبا[236]

المعري يؤمنُ به، ولا يؤمن بالجبر ولهذا يذمُّ الإنسان الذي غلبهُ هواه.

المعري والمجتمع كوجيتو مُضاد

مِنْ أينَ تسرّب الشك إلى قلب المعري؟ من التفكير، إذا كان الكوجيتو الديكارتي قد استحالَ سردا في الأمير

ميشكين كشخصية مفهومية لا تختلف عن كيشوته، شخصية انطلقت من شكوك واقعية، كمصدر ليقين مُخادع «فهل هناك ما يزيد على هذين العنصرين: المفهوم ومجال المحايثة؟ الكوجيتو والمفاهيم المترافقة؟ هل هناك شيءٌ آخر فيما يتعلق بحالة ديكارت، غير الكوجيتو المُبتدَع وصورة مفترضة للفكر؟ إنَّه الأبله، مَنْ يقول أنا، يقذف بالكوجيتو لكنه يحمل الافتراضات الذاتية أو يرسم المُسطَّح. الأبله هو المفكِّر الشخصي المناقض للأستاذ العمومي... المفكِّر الشخصي إنَّما يُشكِّل مفهوما بِقوى فطرية يمتلكها كل فرد كإمكانية لحسابِهِ: أفكِّر، ذلك هو نموذج شخصية غريب جدا، من يريد أنْ يفكِّر ويفكِّر بذاتِهِ»[237].

انتهجَ المعري الشكَّ طريقا كما صار لديكارت من بعده، والكوجيتو الديكارتي مُحال إلى أنا ترنسندنتالية «أنا أشك، أنا موجود»، والكوجيتو الهوسرلي لا يبتعد عن هذه الأنا المفكرة، والتفكير لا يكون إلا في ظاهرة من العالم الخارجي، والكوجيتو الهيدجري يناقش «أصالة الوجود ولا أصالته باعتبار الأصالة هي الكينونة واللاكينونة، ويناقش في كتابه «الكينونة والزمان» موضوعات وجودية: الهم، والقلق، والإثم، والتناهي، والموت... وقد تعينت إنيَّة الدَّازين من حيث صورتها بوصفها صورة في الوجود»[238]، والصور التي في الوجود أصيلة وغير أصيلة و«إنَّ الدَّازين هو الكائن الذي في كينونته هو يسلك إزاء هذه الكينونة سلوكا فاهِما، بذلك يكون قد كُشِفَ عن المفهوم الصوري للوجود... فمن شأن الدَّازين الموجود أنْ تنتمي إليه الكينونة - التي لي في كل مرة - بوصفها شرط إمكان الأصالة واللا أصالة»[239]. والحقيقة عند هيدجر هي «تطابق الشيء مع العقل... مع المعرفة... غير أنَّ الحقيقة المفهومة على هذا النحو، أي حقيقة القضية، لا تقوم إلا على أساس حقيقة الشيء، أيْ تطابق الشيء مع العقل»[240].

والكوجيتو الفوكوي: لا يمكن أنْ تكون مجنونا أمام الكوجيتو من حيث ماهيتِهِ، ليأتي الكوجيتو الدريدي اعتراضا على أستاذِهِ فوكو «سواء كنتُ مجنونا أو لم أكن، فإنَّ الكوجيتو يظل موجودا، وليس الجنون في كلِّ معانيه سوى حالة من حالات الفكر»[241]، لكن فوكو اتَّخذَ الكوجيتو كنمط من أنماط معرفة الذات يحاول كشف تقنيات الذات مقابل السلطة يتفرَّع إلى ثلاثة آفاق فكرية:

- أنا أبحث عن الحقيقة، أنا أنتجُ المعرفة. وهذا الإنتاج فعل تواصلي.
- أنا متعالق مع سلطة، أنا أملك سلطة. وممارسة السلطة فعل تواصلي.
- أنا متعالق مع الأخلاق بمقايضة الفعل مع العقل، وممارسة الأخلاق فعل تواصلي.

يكاد المعري يكون قد استخدم كل هذه الأنواع من الكوجيتوات، وإنْ بصورة مُبسَّطة لم تُنْقِصُ شيئا من مشروعه الفكري أو النقدي، حيث استخدمَ العقل واستندَ إليه حتى اكتشف قصوره أمام الميتافيزيقا فتركه ونصحَ بتركه، ثمَّ عادَ وناقشَ الوجود بجوانبِهِ كافة: الحياة، والموت، والدين، والسياسة، والأدب، مشغولا بهمهِ منطلقا من شكوكهِ في البحث عن الحقيقة.

هناك عملية مُبادلة بين كوجيتو فردي وآخر جمعي أفصحَ المعري عنهما في بيتين من شعره أحدهما عن الإرادة الفردية في الكوجيتو الديكارتي من قول المعري:

أما اليقينُ فلا يقينَ وإنَّما ... أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدِسَا[242]

والقول الآخر عن الإرادة الجمعية من قول المعري:

وقد عَدِمَ التيَقّنُ في زَمان حَصَلنا من حِجاهُ على التَظَنّي
فقلنا للهِزَبْرِ: أأنْتَ لَيثٌ؟ فشكَ وقالَ: عَلّي أو كأنّي[243]

حِجاه: عقلهُ: عقل العصر الذي عاش فيه المعري، الذي استندَ الشكُّ مذهبا قبل ولادته بقرن من الزمان، ثم ترسّخ وساد مجالات الحياة كافة، في مجتمع لم ير لنفسهِ نشاطا يشعره بوجودهِ خارج دائرة الشكوك التي يثيرها.

لكن الشك في عصر المعري لم يكن علميا، بل كان ظاهرة اجتماعية كادت تكون روح ذلك العصر المأفون، حيث تشوّهت منظومة القيم والمبادئ والأخلاق، واندثرت هيبة السلطة العامة المتمثلة في شخص الخليفة المنشغل بملذاته وكثرة الطامعين من حوله والمتنفذين المؤيدين لطوائف ومذاهب ضدٌ أخرى.

في شيخوخته تجدُ له أشعارا إيمانية تُعظّم الله وشرعه، ذكره ناصر خسرو في رحلته «يقوم الليل ويصوم الدهر... سأله رجلٌ لِمَ تعطِ الناس ولا تقوت نفسك؟ فأجاب: إني لا أملك أكثر مما يقيم أودي»[244].

ومِصداق ذلك في أشعار المعري كثير، منها قوله:

يزورُني القومُ هـذا أرضُـهُ يَمَـنٌ مِن البلادِ وهذا دارُه الطَّبَسُ
يَبغُـون منيَ مَينا لسـتُ أحسِنُهُ فإنْ صَدَقتُ عرتهُمْ أوجهٌ عُبُس
ماذا تريـدونَ؟ لا مـالٌ تيَسّرَ لي فيستماحُ ولا علمٌ فيُقتَبَس
ما يُعجِبُ النّاسَ إلاّ قولُ مُختدع كأنّ قوما إذا ما شُرّبُوا أُبِسوا[245]

المعري انطلق من تجربة حياتية وإنْ بدَت فردية، لا يمكن فصلها عن المجتمع الذي نشأت فيه، ولا عن لحظات القطيعة التي سوّغت بعض الممارسات الاجتماعية التي انتقدها المعري في شعرهِ الذي منحه وظيفة كاشفة لسِمات مجتمع سَبَقَتْ فيه الأجوبة الجاهزة المقولبة: أسئلتها. يقول المعري:

إنّ العراقَ وإنّ الشّامَ مـذْ زَمَـن صِفرانِ ما بهما للمُلكِ سلطان
ساسَ الأنامَ شَياطِـينٌ مُسَلّطَـةٌ في كلّ مِصر من الوالينَ شَيطان
من ليسَ يَحفِلُ خَمصَ الناس كلّهمُ إن باتَ يَشرَبُ خَمرا وهو مِبطان[246]

يقول المعري:

فإني أرى الآفاقَ دانتْ لظالِم يَغُرُّ بغاياها ويشرَبُ خَمرَها[247]

فالمجتمع الذي يرى الظلم والفساد طلبا للسلامة ستنقلب سلامته حربا وخوفا، وقد جاء في الحديث «إذا رأيت أمتى تهاب الظالم أن تقول له: أنت ظالم، فقد تودع منهم»[248]. أيْ وقعَ اليأس من صلاحهم.

الهوامش

1 هانس كوكلر، الشك ونقد المجتمع في فكر مارتن هيدجر، ترجمة: حميد لشهب، دار جداول، 2013، بيروت، ص27.

2 هانس كوكلر، المصدر السابق، ص30.

3 فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع .. من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة: د. إياس حسن، دار الفرقد، 2010، دمشق، ص11.

4 جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة، 2014، القاهرة، ص40.

5 بدءا بالدين اليهودي، حيث يبتكرُ كلُّ قوم إلها يتلاءم مع خصائصهم ورغباتهم ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، الأعراف: الآية 138.

6 جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ص101.

7 جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ص303.

8 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق: فوزي عطوي، منشورات مكتبة التحرير، 1987، بغداد، ص210.

9 جمال الدين أبو الحسن القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1982، القاهرة، ج1، ص95، ترجمة المعري، التسلسل 29.

10 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص118.

11 المعري، رسالة الهناء، تحقيق: كامل كيلاني، دار لآفاق الجديدة، ط4، 1982، بيروت، ص79.

12 المعري، رسالة الهناء، ص96.

13 مؤلفات مارون عبود، المجموعة الكاملة، المجلد التاسع .. التراجم، أبو العلاء المعري زوبعة الدهور، دار مارون عبود، بيروت، ط2، 1975، ص328.

14 المعري، شرح اللزوميات، تحقيق: منير المدني، وزينب القوصي، ووفاء الأعصر، وسيدة حامد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص183.

15 شرح اللزوميات، مصدر سابق، ج3، ص173. والعِظْلم صبغٌ أحمر وقيل الوسم.

16 جمهورية أوزبكستان والجزء الجنوبي الغربي من كازاخستان وشمال أفغانستان.

17 أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، القاهرة، ص84.

18 أبو يوسف القزويني، عبدالسلام بن محمد بن يوسف بن بندار، قال عنه ابن عقيل: كان رجلا طويل اللسان، يعلم تارة ويسفه أخرى، ولم يكن محققا في علم، وكان يفتخر ويقول: أنا معتزلي، وكان ذلك جهلا منه، لأنه يخاطر بدمه في مذهب لا يساوي. ومن أخبار تهوره، قوله للمعري بأنّه يهجو الأنبياء.

19 ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، 1992، بيروت، ج17، ص21.

20 المعري، قصيدة ألا فانعَموا واحذَروا، في الحياةِ، دواوين الشعر العربي على مر العصور، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج41، ص323.

21 شرح اللزوميات، مصدر سابق، ج3، ص139.

22 أبو العلاء المعري، الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، تحقيق: محمود حسن زناتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص272 و273. الدَّنَفُ مَنْ طال مرضه.

23 القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج1، ص109، ترجمة المعري، تسلسل 29.

24 ديوان المعري، مصدر الكتاب: موقع أدب www.adab.com. والمكتبة الشاملة.

25 المصدر السابق عينه.

26 المصدر السابق عينه.

27 المصدر السابق عينه.

28 شروح سقط الزند للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي، 1986، القاهرة، ص10، أصابَ غُفَّةً وهي البُلْغَة.

29 ديوان المعري، المصدر السابق عينه.

30 المعري، قصيدة إذا ما استَهَلّ الطّفلُ قالَ وُلاتُهُ، ج41، ص152.

31 ديوان المعري، المصدر السابق عينه. وقال الفضيل بن عياض: مَنْ عَرَفَ النّاس استراح.

32 ديوان المعري، مصدر سابق، والمعنى من قوله تعالى ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ البقرة: الآية 177، وهو القول الفصل في حسم الجدل حول إشكالية العبادات والشعائر وحركات الجسد لا يمكن أنْ تكون عبادة ما لم يُرَد بها وجه الله تعالى، وفي الحديث الصحيح «إنّ في الجَسَد مضغة إذا صَلحت صَلَح لها سائرُ الجسد، وإذا فَسَدت فسدَ لها سائرُ الجسد ألا وهي القلب».

33 د. تغريد زعيميّان، الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، الدار الثقافية للنشر، 2003، القاهرة، ص159 و160، د. عائشة عبدالرحمن، مع أبي العلاء في رحلة حياتِهِ، ص302، 305.

34 فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، 2007، ص73.

35 أيّدهم الوليد بن يزيد بن عبدالملك، ثمّ توارَوا حتى صعد نجمهم عند المأمون وشقيقه المعتصم وابنه الواثق ثم حظرهم المتوكل، لكن فكرهم كان قد تسلل إلى عقل العصر.

36 التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، 1981، باكستان، ج1، ص48.

37 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، 1993، بيروت، ج1، ص316.

38 هكتور هوتون، متعة الفلسفة، ترجمة: يعقوب يوسف، بيت الحكمة، 2002، بغداد، ص281.

39 حتى أنّ باسكال قد قال: «إنّ الشك في الله إيمانٌ بوجوده» بلزاك، امرأة في الثلاثين، ترجمة: عبدالفتاح الديدي، دار المعارف، مصر، 1970، ص182.

40 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، مصر، ط11، 1987، ص391.

41 سيمون مالباس، ما بعد الحداثة، ترجمة: د باسل المسالمة، دار التكوين، 2012، دمشق، ص48.

42 ما جدوى الوجود في عالم لا متناهي التماثل؟ الاختلاف شرط الهُويّة. الأسوأ شرط الأفضل، والخطأ شرط الصواب، يقول تعالى ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ هود: الآيتان 118 و119. خلقهم للاختلاف، ويقول تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ سورة الروم: الآية 22. وقد جاء في الأثر «لايزال الناس بخير ما تباينوا، فإذا تساووا هلكوا»، غياب الاختلاف هو غياب العقل والتفكير، والاختلاف شرط الحضارة والتطور، ووفق إسبينوزا «حرية التفكير لا تمثّل خطرا على الإيمان، أو بتعبير آخر أنّ العقل هو أساس الإيمان، والثاني إثبات أنّ حرية التفكير لا تمثّل خطرا على سلامة الدولة، أي أنّ العقل أساس كل نظام سياسي تتبعهُ الدولة... بل إنّ القضاء على حريّة التفكير يؤدي إلى ضياع سلامة الدولة والإيمان». إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت: د. حسن حنفي، دار التنوير، 2005، بيروت، ص13.

43 ديوان المعري، قصيدة: يا ملوك البلادِ، فُزتم بنَسْءِ العمر، موقع أدب www.adab.com.

44 د. أحمد أبو زيد، المرأة والحضارة، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع، العدد الأول، 1976، الكويت، ص19.

45. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
46. المعري، رسالة الغفران، مصدر سابق، ص161.
47. ديوان المعري، قصيدة: الكونُ في جملةِ العوالي، ج39، ص154.
48. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
49. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
50. كأخبار علية بنت المهدي مع شقيقها هارون الرشيد، والخيزران والدته ووالدة المقتدر بالله شغب، وهي جارية أنجبت للمعتضد ابنه المقتدر، وقتلت ضرائرها بالسم: قطر الندى بنت أحمد بن طولون، والتركية جيجك، ودريرة، تولى ابنها المقتدر بالله الخلافة وعمره 13 سنة فكانت الأمور بيدها، فقتلها القاهر انتقاما لأمِّهِ، وفي عهد الأخير خرجَ علي بن بويه فسملَ عيني الخليفة وقتله لسوء سيرته.
51. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
52. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
53. أبو بكر الصولي، أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، مطبعة الصاوي، القاهرة، 1936، باب علية بنت المهدي، ص76.
54. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
55. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
56. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
57. كريستيان دوميه، جنوح الفلاسفة الشعري، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، 2013، بيروت، ص35.
58. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
59. كوتاثار - لعبة الحجلة، ترجمة: علي إبراهيم علي منوفي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، القاهرة، ص465.
60. أبو علي العراقي، نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: د. نهى عارف الحسن، مجمع اللغة العربية، دمشق، ص12.
61. جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة: فاطمة الجيُوشي، وزارة الثقافة، 1998، دمشق، ص75.
62. هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو، منشورات الجمل، 2003، كولونيا، ص63.
63. هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو، منشورات الجمل، 2003، كولونيا، ص87.
64. هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو، منشورات الجمل، 2003، كولونيا، ص91.
65. فرناندو بيسوا، لست ذا شأن، ترجمة: إسكندر حبش، منشورات الجمل، بغداد، 2015، ص29.
66. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، 1982، بيروت، ص135.
67. ثبتَ قول رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَسَّانَ بْنِ ثَابِت «اهْجُهُمْ، أَوْ هَاجِهِمْ، وَجِبْرِيلُ مَعَكَ»، البخاري ومسلم والإمام أحمد، وفي رواية النسائي: وروح القدس معك.
68. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
69. ديوان المعري، موقع أدب www.adab.com.
70. لقاء مع برتراند راسل حول: ما هي الفلسفة؟ على الموقع:
https://www.youtube.com/watch?v=WpdBkjaXOKY.
71. عبدالله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، ط3، 2001، بيروت، ص12.

72 المعري، شرح اللزوميات، تحقيق: منير المدني، وزينب القوصي، ووفاء الأعصر، وسيدة حامد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج1، ص49. السُّقْب ولد النَّاقة الذكر، الرأل فرخ النعامة، والتريكة البيضة، والغِرس المشيمة. لم يقل الأصمعي ذلك على وجه الدِّقة، إنَّما قال «طريق الشعر هو طريق الفحول، من صفات الديار والرّحل، والهجاء والمديح... فإذا أدخلته في باب الخير لان» المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، 1995، بيروت، ص78.

73 الموسوعة الشاملة مجمع الحكم والأمثال، موقع:

http://islamport.com/d/3/adb/11554/234/.html

74 طه حسين، المعري: أشاعر أم فيلسوف، مجلة الهلال، عدد يونيو 1938 ص849، عدد خاص بالمعري.

75 طه حسين، المعري .. أشاعر أم فيلسوف؟ مجلة الهلال، عدد يونيو 1938، ص849، عدد خاص بالمعري.

76 رهان باسكال «إمَّا أنْ تعتقد أنَّ الله موجود أو لا تعتقد، فماذا تختار؟ وَازِن بين كلِّ ما يمكن أن تربح وما يمكن أنْ تخسر، إذا راهنتَ بكلِّ ما تملك على وجود الله، فإذا كسبتَ الرهان فقد حصلت على سعادة أبدية، وإذا أخفقتَ فلستَ تخاطر بشيء». فالذي يؤمن بالله ونبيِّه لا يُخاطِرُ بدنياه، فإنْ كان هناك حَشرٌ وَحِساب فازَ، وإنْ لم يكن لن يخسر شيئا كما في قوله تعالى ﴿وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾ غافر: الآية 28.

77 ديوان المعري، قصيدة: يُلامُ المُمسِكُ الإعطاءَ حتى، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص1131.

78 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق: فوزي عطوي، منشورات مكتبة التحرير، 1987، بغداد، ص115.

79 شروح سقط الزند للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي، تحقيق: مجموعة أساتذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1986، القاهرة، ص10. والسَّقب ولد الناقة، والرأل فرخ النعامة، والتريكة بيضته، في خَلَدي في روعي في قلبي، والإخلاد بمعنى الميل، ورجلٌ عِزْهي وعِزْهاء لا يريد اللهو والنِّساء، والزِّير الكثير الزيارة للنساء.

80 المعري، شرح اللزوميات، تحقيق: منير المدني، وزينب القوصي، ووفاء الأعصر، وسيدة حامد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج1، ص19. السُّميط: الآجرُ المبني بعضه فوق بعض.

81 ديوان المعري، قصيدة على الكذِبِ اتَّفقنا فاختلفنا، موقع أدب: www.adab.com

82 المعري، سقط الزند، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1957، ص194.

83 ديوان المعري، قصيدة أُولو الفضلِ في أوطانهم، موقع أدب: www.adab.com

84 ديوان المعري، قصيدة تَهاوَنْ بالظُنونِ وما حدَسْنَهْ، موقع أدب: www.adab.com

85 قوله تعالى {فلا تزكوا أنفسكم} النجم: الآية 32. و﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ فاطر: الآية 8. حديث «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشد من ذلك العجب». رواه البزاز. رضا العبد عن نفسهِ وحسن ظنهِ بها، جهلٌ بحقيقة الربوبية والعبودية، لا يَكْبِرُ العُجْبَ إلا أنْ يَرَى عَمَلَه الصالح بتوفيق مِنَ اللّهِ تَعَالَى.

86 المعري، الفصول والغايات، تحقيق: محمود حسن زناتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص170.

87 وليد محمود خالص، أبو العلاء المعري ناقدا، دار الرشيد، 1982، بغداد، ص127.

88 ديوان المعري، قصيدة بنْتُ عن الدنيا ولا بنتَ لي، موقع أدب: www.adab.com

89 المعري، شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص57.

90 المعري، شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص49.

91 ديوان المعري، قصيدة لقد نَفَقَ الرَديءُ، ورُبَّ مُرٍّ، موقع أدب: www.adab.com

92 المعري، قصيدة مَنْ لي بإمليسيّة، أعني بها، دواوين الشعر العربي على مر العصور، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج41، ص79.

93 ديوان المعري، قصيدة أوانيَ هَمٌّ، فالقَى أواني، موقع أدب: www.adab.com

94 ديوان المعري، قصيدة من ليَ أن أقيمَ في بلد، موقع أدب: www.adab.com

95 المعري، قصيدة تَعالي قُدرَة، وخُفوتُ جَرْسٍ، دواوين الشعر العربي على مر العصور، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج41، ص87.

96 ديوان المعري، قصيدة عرَفْتُكِ جَيّدا، يا أمَّ دَفْرٍ، موقع أدب: www.adab.com

97 ديوان المعري، قصيدة تَصَدّقْ على الأعَمى بأخذِ يمينِهِ، موقع أدب: www.adab.com

98 شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق: سيدة حامد ومنير المدني، وزينب القوصي ووفاء الأعصر، 1994، ج1، ص55.

99 المعري، قصيدة سرَيْنا وطالبنا هاجعٌ، دواوين الشعر العربي على مر العصور، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج39، ص310.

100 ديوان المعري، قصيدة: تلقُبَ مَلْكٌ قاهرا مِن سَفاهة، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص417.

101 ديوان المعري، قصيدة يأتي على الخلقِ إصباحٌ وإمساءُ، موقع أدب: www.adab.com

102 المعري، رسالة الملائكة، دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979، بيروت، ص56.

103 ديوان المعري، قصيدة الرّوحُ تنأى، فلا يُدرى بموضعها، موقع أدب: www.adab.com

104 المعري، قصيدة، لذّاتُنا إبْلُ الزّمانِ ينالها، رقم القصيدة : 3871، دواوين الشعر العربي على مر العصور، موقع أدب.

105 المعري، لزوم ما لا يلزم، مطبعة التوفيق العربية، مصر، ط2، 1923، ص235.

106 أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ج1، ص139.

107 ديوان المعري، قصيدة تَصَدّقْ على الأعَمى بأخذِ يمينِهِ، موقع أدب: www.adab.com

108 المعري، شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص34.

109 ديوان المعري، قصيدة: الكلب وضوء القمر، موقع:
http://www.arabicnadwah.com/arabpoets/maarry.htm

110 ديوان المعري، قصيدة العنقاء، الرابط: http://www.arabicnadwah.com/arabpoets/maarry.htm

111 منهم محمد بن إسحاق البحاثيّ الزوزنيّ هجاه في قصيدة أوّلها «كلبٌ عوى بمعرّة النّعمان، لمّا خلا عن ربقة الإيمان. أ معرة النّعمان ما أنجبت إذ، خرّجت منك معرّة العميان»، أبو الحسن الباخرزي، دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق: د. محمد ألتونجي، دار الجيل، 1993، بيروت، ج1، القسم الثاني طبقات شعراء الشام، ص158.

112 رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح، مجاني الأدب في حدائق العرب، مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913، بيروت، ج6، ص227.

113 ديوان المعري، قصيدة أ عاذلَتي ارتجَزْتُ على المَنايا، موقع أدب: www.adab.com

114 ديوان المعري، قصيدة صَفَرِيٌّ من بَعدِهِ رَجبيٌّ، الموسوعة الشاملة على قرص صلب، ص1504.

115 ديوان المعري، قصيدة أعَن وَخْدِ القِلاصِ كَشَفْتِ حالا، موقع: www.aldiwan.net/poem23633.html

116 د. هشام القلفاط، المتغير الأدبي في شروح سقط الزند لأبي العلاء المعري، عالم الكتب الحديث، 2009، إربد، ص51. الثُّوِيَّة موضع بظهر الكوفة، وثُدَيّ في الشام. عدم التمييز بين هذه الأماكن المتشابهة، يعني تعطيل العقل فيكون الضلال غير ضلال والإفساد إصلاح. يتبع كلُّ فرد ما يوافق أهواءه من آراء، أسوأ صور غياب العقل رؤية القبيح حسنا، يقول تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ البقرة: الآية 11. و﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ الكهف: الآية 104.

117 أتين دي لابويسيه، مقالة في العبودية، ترجمة: مصطفى صفوان، منشورات الجمل، 2005، كولونيا، ص21.

118 أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: عيسى الحسن، الأهلية للنشر للتوزيع، 2009، عمّان، الكتاب الأول: العدالة فضيلة الإنسان، ص95، يناقش سقراط ثرايسماخوس الذي كان يعتقد الظالم حكيما وفاضلا، ص100 يجبره على الاعتراف أنَّ العدالة فضيلة وحكمة والظلم رذيلة وجهل. يسأله سقراط: أمن الممكن لأيّ دولة أو جيش أو عصبة من النهابين واللصوص أو أيّ جماعة من الأشرار اتّحدت لعمل سيء، أنْ تنجحَ في عملها لو دأبَ كلٌّ منها على الإضرار بالآخرين؟ ليجيب ثرايسماخوس بالنفي، ويكمل سقراط: «ومرد ذلك أنَّ الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء...، ص101».

119 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيتم أمتي تَهَابُ الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم»، مسند الإمام أحمد والحاكم في المستدرك والطبراني، وفي صحيح البخاري قال عمرو بن العاص يصِفُ الروم «إِنَّ فِيهِمْ لَخِصَالا أَرْبَعا: إِنَّهُمْ لَأَسْرَعُ النَّاسِ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ، وَإِنَّهُمْ لَخَيْرُ النَّاسِ لِمِسْكِينٍ وَفَقِيرٍ وَضَعِيفٍ، وَإِنَّهُمْ لَأَحْلَمُ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ، وَالرَّابِعَةُ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ وَإِنَّهُمْ لَأَمْنَعُ النَّاسِ مِنْ ظُلْمِ الْمُلُوكِ».

120 ديوان المعري، قصيدة يَقولُ النّاسُ: إنّ الخَمرَ تُودي، المكتبة الشاملة، ص1303.

121 لوكاتش، تحطيم العقل، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة، ط2، 1983، بيروت، ج1، ص13.

122 ديوان المعري، قصيدة الفِكرُ حَبلٌ، متى يُمسَكْ على طرَف، موقع أدب: www.adab.com

123 أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: عيسى الحسن، الأهلية للنشر للتوزيع، 2009، عمّان، الكتاب الأول، العدالة فضيلة الإنسان، ص65، 107: حيث يناقش أفلاطون على لسان سقراط كيف نبني إنسانا يحب العدالة، ويُقسِّمهُ إلى: الرأس وفيه العقل، وفضيلته الحكمة. القلب وفيه العاطفة، وفضيلته الشجاعة. البطن، وفيه الشهوات، وفضيلته الاعتدال. العقل يضبط الشهوات، العواطف تساعد العقل في عمله، البطن تنأى عن الشهوات.

124 د. حامد إبراهيم، نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، 2003، دمشق، ص207. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتاب العربي، 1949، القاهرة، ص103.

125 هيدجر، أصل العمل الفني، ترجمة: د. أبو العيد دودو، منشورات الجمل، 2003، كولونيا، ص59.

126 يقول تعالى {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلا} الإسراء: الآية 85. الروح التي نجهلها تفارق الجسد أثناء النوم بصفة مؤقتة، فلا يتفسّخ الجسد، وتفارقه أثناء الموت فيتفسّخ الجسد، رغم تطور العلوم مازلنا لا نعرف عنها شيئا.

127 ديوان المعري، قصيدة خابَ الذي سارَ عن دُنياهُ مُرتحلا، موقع أدب: www.adab.com

128 أفلاطون، محاورة بارمنيدس، ترجمة: حبيب الشاروني، المشروع القومي للترجمة، 2002، القاهرة، ص18.

129 الأحكام التعبدية لا عِلّة لها، صلاة الفجر ركعتان والعصر أربع ركعات، والأحكام التعبدية أقوى في التعبد وأبلغ في التذلل، الإنسان لا يقبل الحكم من إنسان، إلا إذا علم سببه، وعدم إطاعة أوامر الله لعدم فهم السبب نوع من الشرك، لقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لا يُسأل عَمَّا يفعل وهم يسألون﴾ سُورَة الْأَنْبِيَاء: الآية 23. وعبادة الهوى، لقوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا﴾ الفرقان: الآية 43. إذا وافق الأمر هواه ومصلحته التزمه، ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ البقرة: الآية 85. و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أمرهِمْ﴾ الأحزاب: الآية 36.

130 ديوان المعري، قصيدة جاءت أحاديثٌ إنْ صَحّت فإنّ لها، موقع أدب: www.adab.com

131 يقول تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران: الآية 159. وفي الحديث: «قال رجل للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يا رسول الله أترك ناقتي وأتوكل أو أعقلها وأتوكل؟ قال: بل اعقلها وتوكل».

132 المعري، لزوم ما لا يلزم، مطبعة التوفيق العربية، مصر، ط2، 1923، ص238.

133 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق: فوزي عطوي، منشورات مكتبة التحرير، 1987، بغداد، ص233.

134 المعري، لزوم ما لا يلزم، مطبعة التوفيق العربية، مصر، ط2، 1923، ص236.

135 ديوان المعري، قصيدة لقد فَنيتَ، وهل تبقى، إذا عَمرَتْ، موقع أدب: www.adab.com. المعري إذ ينفي النُسكَ والرهبنة، لم ينفهِ بسَند من قوله تعالى {ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم} الحديد: الآية 27، والحديث «إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»، مسند الإمام أحمد. والحديث «جاء ثلاث رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادته، فلما أُخبِروا كأنهم تقالُوها فقالوا: أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء رسول الله ، صلى الله عليه وسلم فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»، البخاري ومسلم. وليس منّي براءة وهي المروق سرعة الخروج من الدين والمرّاق جمع مارق. لكن نفيَ المعري للنُسك جاء استنادا إلى زيفهِ، حيث لا يصدق النُسّاك في نسكهم ولا يخلصون.

136 ديوان المعري، قصيدة إذا مَدَحوا آدَميًا مَدَحْ، إذا عَمرَتْ، موقع أدب: www.adab.com

137 رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح، مجاني الأدب في حدائق العرب، مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913، بيروت، ج6، ص227.

138 د. شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات: الشام، دار المعارف، مصر، ط2، 1990، ص170.

139 المعري، شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص140.

140 ديوان المعري، قصيدة الموتُ رَبْعُ فَناء، لم يَضَعْ قَدَما، موقع أدب: www.adab.com

141 المعري، شرح اللزوميات، مصدر سابق، ج3، ص212.

142 ديوان المعري، قصيدة لو اتّبَعوني ويحهم لهديتُهم، موقع: www.aldiwan.net/poem23633.html

143 روبرت غرين، 33 إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، مكتبة العبيكان، الرياض، 2009، ص255.

144 ميسون محمود فخري العبهري، النقد الاجتماعي في لزوميات أبي العلاء المعري، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2005، نابلس، ص20. رسائل أبي العلاء المعري، شرح شاهين عطية، دار القاموس الحديث، بيروت، ص74.

145 المعري، شرح اللزوميات، تحقيق: منير المدني، وزينب القوصي، ووفاء الأعصر، وسيدة حامد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص366.

146 المعري، شرح اللزوميات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، القاهرة، ج3، ص155.

147 ديوان المعري، قصيدة أرائيك فليغفِرْ لِيَ اللهُ زَلّتي، موقع أدب: www.adab.com

148 «إنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ»، رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود.

149 ديوان المعري، قصيدة: يقولُ لك العقلُ الذي بَيّنَ الهُدى، موقع أدب: www.adab.com

150 ديوان المعري، قصيدة: ترجّ بُلطفِ القَولِ ردَّ مُخالفٍ، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص544.

151 ديوان المعري، قصيدة تعالى الله فهو بنا خبير، موقع: http://www.aldiwan.net/poem23139.html

152 ديوان المعري، قصيدة: كأنّ منجّمَ الأقوامِ أعمَى، موقع أدب: www.adab.com

153 شكسبير، الملك لير، ترجمة: إبراهيم رمزي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013، ص29.

154 ديوان المعري، قصيدة: أنافقُ في الحياةِ كفعلِ غيري، موقع أدب: www.adab.com

155 بن سنان الخفاجي الحلبي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، 1982، بيروت، ص192.

156 ديوان المعري، قصيدة جسمُ الفتى مثلُ قامَ، فِعلُ، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص1066.

157 أيْ «مَنْ طال عمره جرّب الناس وعرفَ الأمور»، وهذا شرح التبريزي قارنه الدكتور القلفاط بشرح الخوئي الذي اعتمد السياق «مَن طالت صحبته من الأيام رأى أمورا غريبة وأحوالا عجيبة لم يعهدها وخادعته الأيام عمّا ألفه واعتاده في مجاري الأمور ومستقر العادات»، د. هشام القلفاط، المتغير الأدبي في شروح سقط الزند لأبي العلاء المعري، 2009، إربد، ص220.

158 المعري، معجز أحمد، تحقيق: د. عبدالمجيد دياب، دار المعارف، ط2، 1992، القاهرة، ج4، العراقيات الأخيرة، ص425.

159 ديوان المعري، قصيدة كلّمْ بسيفِكَ قوما إن دَعوتهمُ، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص1288.

160 ذكره بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى {وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ} الحديد: الآية 25. ذكره الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد ج4، ص 107» ونسبه إلى عمر. وذكره ابن عبد البر في «التمهيد، ج1، ص 118» ونسبه إلى عثمان.

161 ديوان المعري، قصيدة: إنْ مَلّتْ أفواهُكُمْ فقلوبُكُمْ، موقع: أدب: www.adab.com

162 أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، عالم الكتب، بيروت، ج1، ص143.

163 ديوان المعري، قصيدة: لا تُمسِيَنّ على من ماتَ، مُلتَهِفا، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص653.

164 ديوان المعري، قصيدة: إذا رفَعوا كلامَهم بمدْح، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ص699.

165 المعري، شرح اللزوميات، ج1، ص460. وامرأة قصيرة أو قصورة مقصورة في البيت، والرّدائد المطلقات.

166 ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، 1992، بيروت، ج16، ص23.

167 عبدالفتاح كيليطو، أبو العلاء المعري أو متاهات القول، دار توبقال للنشر، ط1، 2000، الدار البيضاء، ص30.

168 في صحيح البخاري «إِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أَنْقُبَ قُلُوبَ النَّاسِ، وَلاَ أَشُقَّ بُطُونَهُمْ».

169 سورة البقرة: الآية 260، والحديث ذكره المفسرون الطبري وغيره، والبخاري وأحمد ومسلم وغيرهم.

170 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص133.

171 مُقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حِوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ترجمة: محمد الشيخ وياسر الطائي، دار الطليعة، 1996، بيروت، ص139.

172 أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، عالم الكتب، بيروت، ج1، ص141.

173 ديوان المعري، قصيدة: من قلّةِ اللُّبِّ عند النّصحِ أن تابا، ص17.

174 ديوان المعري، قصيدة: تعالى الذي صاغَ النّجومَ بقُدْرَة، ص502.

175 المعري، قصيدة سرَيْنا وطالبنا هاجعٌ، دواوين الشعر العربي على مر العصور، ج39، ص310.

176 المعري، سقط الزند، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1957، ص7.

177 المعري، سقط الزند، ص7.

178 ديوان المعري، قصيدة: الكونُ في جملةِ العوافي، ج39، ص154.

179 ديوان المعري، قصيدة: يُلامُ المُمسِكُ الإعطاءَ حتى، ص1131.

180 المعري، قصيدة أهلُ البسيطة، في هَمّ حياتُهُمُ، ج39، ص440.

181 المعري، قصيدة انفردَ اللهُ بسلطانِهِ، ج39، ص307.

182 المعري، قصيدة دع الناس واصحبْ واخش بيداء قفرة، ج31، ص163.

183 المعري، قصيدة دع الناس واصحبْ واخش بيداء قفرة، ج41، ص163.

184 المعري، سقط الزند، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1957، ص8.

185 المعري، قصيدة مرّ الزّمانُ فأضحى في الثّرى جسَدٌ، ج39، ص389.

186 المعري، قصيدة دَعاكمْ إلى خَيرِ الأمورِ محمّدٌ، ج41، ص227.

187 عبيد البريكي، أبو العلاء المعري: من التمرد إلى العدمية، دار المعارف للطباعة والنشر، 1987، تونس، ص56.

188 كشاجم محمود بن الحسين، قصيدة أذَابَتْ قلبَهُ الزّفرةْ، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج94، ص1.

189 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص233.

190 المعري، قصيدة توَهّمتُ خَيرا في الزّمانِ وأهلِهِ، ج41، ص261

191 صحيح البخاري وسنن الترمذي وابن ماجه ومسند الإمام أحمد.

192 طه حسين في «تجديد ذكرى أبي العلاء» و«المعري في سجنه»، أمين الخولي في «رأي في أبي العلاء»، علي أدهم في «بين الفلسفة والأدب»، وعبدالقادر زيدان في «قضايا العصر في أدب أبي العلاء».

193 د. عبدالقادر زيدان، قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، القاهرة، ص332، ويُسند هذا الرأي إلى طه حسين: تجديد ذكرى أبي العلاء، ص169، وأمين الخولي: آراء في أبي العلاء، ص164.

194 المعري، قصيدة الدين هجر الفتى اللذات عن يسر، ج40، ص79.

195 جيرالد مارتن، سيرة حياة ماركيز، ترجمة: د. محمد درويش، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، بيروت، ص368، 372 على التوالي.

196 نبيل الحيدري، المعري في بغداد، موقع: html.1003203/4/http://elaph.com/Web/Culture/2015

197 المعري، قصيدة بني الآداب غرّتكمْ قديما، موقع أدب: www.adab.com

198 المعري، قصيدة إذا رأيتم كريما عند غيركمُ، ج39، ص350. وذكر ابن الأثير ضمن أحداث سنة خمس وسبعين في كتابه «الكامل في التاريخ» عُمَيْرُ بْنُ ضَابِئٍ الْحَنْظَلِيُّ التَّمِيمِيُّ قَالَ للحجاج: أَصْلَحَ اللهُ الْأَمِيرَ، أَنَا فِي هَذَا الْبَعْثِ، وَأَنَا شَيْخٌ كَبِيرٌ عَلِيلٌ، وَابْنِي هَذَا أَشَبُّ مِنِّي. فَقَالَ الْحَجَّاجُ: هَذَا خَيْرٌ لَنَا مِنْ أَبِيهِ، ثُمَّ قَالَ: وَمَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنَا عُمَيْرُ بْنُ ضَابِئٍ. قَالَ: أَلَسْتَ الَّذِي غَزَا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ؟ قَالَ: بَلَى. قَالَ: وَمَا حَمَلَكَ عَلَى ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنَّهُ حَبَسَ أَبِي، فقتله وصلبه. وكان أباه ضَابِئُ بْنُ الْحَرْثِ الْبُرْجُمِيُّ اسْتَعَارَ فِي زَمَنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُقْبَةَ مِنْ قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ كَلْبًا يُدْعَى قُرْحَانَ يَصِيدُ الظِّبَاءَ فَحَبَسَهُ عَنْهُمْ، فَانْتَزَعَهُ الْأَنْصَارِيُّونَ مِنْهُ قَهْرًا، فَهَجَاهُمْ، فَاسْتَعْدَوْا عَلَيْهِ عُثْمَانَ، فَعَزَّرَهُ وَحَبَسَهُ، فَمَازَالَ فِي السِّجْنِ حَتَّى مَاتَ فِيهِ.

199 ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، 2004، باب التشبيه بالتلميح، ج1، ص409.

200 المعري، معجز أحمد، تحقيق: د عبدالمجيد دياب، دار المعارف، ط2، 1992، القاهرة، ج1، السيفيات، ص289.

201 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المشروع القومي للترجمة، 2002، القاهرة، ج1، ص348.

202 عز الدين الأزدي المُهَلّبي، المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطّيب المُتَنَبّي، تحقيق: د عبدالعزيز بن ناصر المانع، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003، الرياض، ج2، ص196.

203 ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، 1986، دمشق، ج12، ص73، وفيات سنة 449 للهجرة.

204 المعري، قصيدة فاءَ لكَ الحِلمُ، فالْهُ عن رشإ، ج41، ص136.

205 نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة: جزيلا فالور حجار، دار الفارابي، 2003، بيروت، ص263.

206 السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، 1993، بيروت، ج9، ص137.

207 ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988، ج12، ص92.

208 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص27.

209 المعري، قصيدة أَوْجَزَ الدّهرُ، في المقالِ، إلى أنْ، ج41، ص63.

210 المعري، قصيدة إجعل تُقاكَ الهاءَ تَعرِفْ همسَها، ج40، ص16.

211 رواه الديلمي بسند ضعيف، والمعنى مدعوم من صحيح البخاري عن علي موقوفا «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذّب الله ورسوله؟» وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود «ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة».

212 تعريف القدماء بأبي العلاء، جمع وتحقيق: مصطفى السقّا، وعبدالرحيم محمود، وعبدالسلام هارون، وإبراهيم الإبياري، وحامد عبدالمجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ابن العديم، الإنصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري، ص484، 485.

213 فوكو، الكلمات والأشياء، مجموعة مترجمين، مركز الإنماء القومي، 1990، بيروت، ص65.

214 الدميري، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص388. من دون تاريخ.

215 المعري، قصيدة وجوهكمُ كُلْفٌ وأفواهُكم عدى، ج41، ص142.

216 المعري، قصيدة قِرانُ المُشتري زُحَلا يُرَجّى، ج43، ص431.

217 المعري يرثي أباه، موقع منتدى اللغة العربية: http://arbtech.ahlamontada.com/t651-topic

218 ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج18، ص330.

219 ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، ط2، 1988، بيروت، الفصل الثلاثون في علم الكيمياء، ج1، ص695.

220 المعري، قصيدة أستقبحُ الظاهرَ من صاحبي، ج39، ص418.

221 أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق: فوزي عطوي، منشورات مكتبة التحرير، بغداد، ص110.

222 المعري، قصيدة إن مازت الناسَ أخلاقٌ يُعاشُ بها، أدب: www.adab.com

223 المعري، قصيدة لقد صَدِئَتْ أفهامُ قَوم فهَلْ لها، موقع أدب: www.adab.com

224 مريم إدريس، الزهد في شعر أبي العلاء المعرّي، موقع ديوان العرب على الرابط:
http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=29756

225 المعري، قصيدة العَقلُ يُخبرُ أنّني في لُجّة، ج41، ص281.

226 المعري، قصيدة أذِهْنيَ طالَ عهدُكَ بالصُّقالِ، ج41، ص237.

227 المعري، قصيدة متى ما تُشاهِدْ نِعمَة كنعامة، ج41، ص299.

228 المعري، قصيدة الصمتُ أولى وما رِجْلٌ مُمَنّعَةٌ، ج40، ص12.

229 المعري، قصيدة لأمواهُ الشَّبيبَةِ كيفَ غِضنَهْ، ج41، ص351.

230 طه حسين، أبو العلاء في سجنه، دار المعارف، 1979، القاهرة، ص174.

231 المعري، قصيدة العَقلُ إنْ يَضعُفْ يكُنْ مَع، ج43، ص437.

232 المعري، قصيدة قضى الله أنّ الآدميَّ معذبٌ، ج39، ص307.

233 محيي الدين بن العربي، قصيدة قد أقسم الله لي في سورة البلد، دواوين الشعر العربي على مر العصور، المكتبة الشاملة على قرص صلب، ج5، ص39.

234 المعري، قصيدة العقل يوضح، ج43، ص440.

235 المعري، قصيدة ورَدتُ إلى دارِ المَصائبِ مُجبَرا، ج41، ص188.

236 المعري، قصيدة رأيتُ قضاءَ اللّه أوجَبَ خلْقَهُ، ج39، ص326.

237 جيل دولوز وفيلكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ط1، 1997، بيروت، ص77.

238 هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، 2012، بيروت، ص478.

239 هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة: د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، 2012، بيروت، ص129.

240 مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة ودراسة: د. عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977، القاهرة، ص254.

241 دريدا، إستراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا، ترجمة: د. عزالدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، 2013، المغرب، ص56.

242 المعري، قصيدة القدسُ لم يُفرَضْ عليكَ مزارُهُ، ج41، ص79.

243 المعري، قصيدة إذا وقتُ السّعادَةِ زالَ عَنّي، ج41، ص375.

244 ناصر خسرو علوي، سفرنامة، ترجمة: د. يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص56.

245 المعري، قصيدة يزورُني القومُ هذا أرضُهُ يَمَن، ج41، ص73.

246 المعري، قصيدة يزورُني القومُ هذا أرضُهُ يَمَن، ج41، ص73.

247 المعري، قصيدة أتتْ جامعٌ يومَ العَرُوبةِ جامعا، ج40، ص74.

248 الحديث رواه الإمام أحمد والبزاز والحاكم وهو في صحيح مسلم بصيغة «إذا لم ينكر الناس المنكر فقد تودّعَ منهم»، أي من الأفضل تركهم إلى المصير الذي اختاروه، وهيبة الظالم دليل خذلان الله لهم لسوء أفعالهم التي أعيتهم ضعفا في الإيمان، وفي هذا المعنى يقول تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} يونس: الآية 44.

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

نقد النقد .. جدلية النظرية والممارسة

د. محمد بوعزة *

يندرج كتاب «محمد مندور وتنظير النقد العربي»[(1)] لمحمد برادة ضمن خطاب نقد النقد، الذي يتخذ من النصوص النقدية موضوعا لدراسته، يفحص مناهجها النقدية واستعمالاتها للمفاهيم، ويعمل على تقويمها. ويعتبر الكتاب من أهم البحوث حول المشروع النقدي لمحمد مندور، لكن قيمته النظرية والتطبيقية تكمن - في نظرنا بالإضافة إلى ذلك - في أنه يعتبر من الناحية المنهجية والإبستيمولوجية من أهم الدراسات الرائدة التي أنجزت في مجال نقد النقد، باعتباره خطابا معرفيا نوعيا، ينتج في مستوى آخر من البحث المعرفي، أكثر تعقيدا بالمقارنة مع النقد، «فهو (أي نقد النقد) يتموضع في مكان آخر يجعله إبستيمولوجية نوعية خاصة بموضوع معرفي هو النقد الأدبي، ويقف على عتبة «العلم»، ويبني نفسه على أساس نموذج من نماذج العلم، مثله مثل خطاب التنظير النقدي»[(2)].

في هذا السياق تكمن قيمة كتاب «محمد مندور وتنظير النقد العربي»، من الزاوية المعرفية، في أنه يصدر عن رؤية منهجية واضحة لمفهوم نقد النقد ولوظيفته، في سياق عربي، أغلب المشتغلين فيه بنقد النقد لا يعيرون مسألة المنهج الأهمية الفائقة التي تستحقها.

* أستاذ التعليم العالي المساعد، الكلية المتعددة التخصصات - جامعة مولاي إسماعيل - المملكة المغربية.

ذلك ما يؤكده حميد لحمداني في دراسة إبستيمولوجية لواقع نقد النقد في العالم العربي «أهمية هذه الأسئلة تأتي من كوننا لاحظنا أنه قليلا ما يتساءل المشتغلون بنقد النقد – وهو الميدان الذي نريد أن نبحث فيه – عن المنهج الذي يحتكمون إليه في دراسة الموضوع. ولعلهم ينطلقون من شعور خفي بالتعالي يجعلهم يعتقدون تلقائيا بأن دراستهم في غنى عن التقيد بأي منهج، مادامت مادة موضوعهم هي النصوص النقدية التطبيقية الصادرة في أساسها عن مناهج معينة»(3).

وفي الحالات القليلة التي يعرض فيها نقاد النقد لخلفياتهم النظرية وطرائقهم المنهجية، يأتي خطابهم مبتسرا وعابرا، لا يترجم حالة وعي منهجي يمتلك تصورا واضحا عن إستراتيجية نقد النقد المنهجية. على خلاف هذا الواقع، ينتهك محمد برادة في كتابه عن محمد مندور حالة الغمى المنهجي التي رافقت نقد النقد في العالم العربي. فهو يصدر في دراسته عن وعي منهجي مؤسس نظريا، يعي مكونات الحقل الثقافي الذي ينتمي إليه، ولذلك سعى، وإن كان يصدر عن منهج غربي، إلى صياغة منهجية عامة لنقد النقد، تتصل بالشروط الاجتماعية والثقافية للفكر العربي، خاصة في ظل ما لاحظه من حالة قصور نظري في مختلف مجالات الحياة اليومية للمجتمع العربي. لذلك يرى أن «المعضلة الأساسية التي تواجه الناقد، في العمق، هي إرساء منطلقات واضحة توجه خطاه، وتسعفه على تحديد منهجيته. لكن تحقيق ذلك لا يمكن أن يتم بوساطة الانتقاء أو التفكير «النظري» لتخير «أصلح» المناهج. إن الممارسة، بجوانبها النظرية والعملية، تعتبر حجر الزاوية في تشييد منهجية الناقد، ولكنها، لتكون مثمرة، يتحتم عليها أن تسعى إلى تحديد موقف، أو تصفية الحساب مع التراث النقدي السابق والمعاصر». (ص261).

سنسعى في هذه الدراسة إلى تشريح إستراتيجية هذه المنهجية العامة على مستويات الرؤية والمنهج والممارسة، بتفكيك «نظام الخطاب» الذي تستند إليه في إنتاج حقائقها. بمعنى أننا في دراستنا سوف لن نحتكم فقط إلى ما يقوله النص، ويصرح به، بل سوف نفكك نظامه في ضوء المسكوت عنه، نظريا وتطبيقيا.

نقد النقد .. الواقع والممكن

ينبني نقد النقد على إستراتيجية مزدوجة، إنجازية وتنظيرية. في العملية الإنجازية يسعى إلى التعرف على الواقع النقدي، وذلك بتشخيص نوع المعرفة التي ينتجها ويؤسس عليها نظامه، بهدف تشخيص المشكلات الإبستيمولوجية التي تحاثي نظام معرفته، وتحد من فعاليته. هذا التشخيص هو الذي يبرر لنقد النقد الانتقال في مرحلة تشييدية ثانية، إلى العملية التنظيرية، حين يفكر في بديل أفضل لذلك الواقع، وذلك باقتراح نماذج وحلول لمشكلات الواقع النقدي، تسعى إلى تعديل صيغة سابقة للممارسة النقدية أو اقتراح صيغة جديدة لها.

في ضوء هذا التصور الجدلي لوظيفة نقد النقد، يكشف محمد برادة الأسباب التي حدت به إلى دراسة المتن النقدي لمحمد مندور، وفي سياق ذلك، يشخص الإكراهات التي تطبع النقد في المجال العربي:

– **المثاقفة المتفاوتة:** شكلت المثاقفة عنصرا جوهريا في تكون الخطاب النقدي العربي الحديث منذ

أواخر القرن التاسع عشر. وإذا كانت المثاقفة تمثل في ذاتها عنصرا توليديا منتجا، بما تتيحه من عمليات انتقال النظريات، وما يتولد عنها من انصهار آفاق واكتشاف رؤى جديدة، فإن سيرورتها في سياق الفكر العربي، عرفت تعثرات ثقافية، طالت آثارها السلبية بنية الخطاب النقدي العربي. وتعكس تجربة محمد مندور النقدية بعض آثار هذه المثاقفة المعطوبة، وهذا ما حدا بالناقد محمد برادة إلى دراسة تجربة محمد مندور كحالة خاصة، لتجلية اختلالات هذه المثاقفة «من بين الأسباب التي حدت بي إلى اختيار دراسة أعمال الناقد محمد مندور، ما لاحظته من تفاوت مستمر بين النقد العربي المعاصر والنقد الغربي: ذلك أن ثقافتنا تتأخر دائما في التعرف على الاتجاهات والمذاهب الأجنبية، وكثيرا ما يتم التعرف بعد أن تصبح تلك الكتابات مستنفذة لأغراضها عند من صاغوها» (ص9).

ينبغي أن نؤكد أن محمد برادة لا يتخذ موقفا سلبيا من المثاقفة في حد ذاتها، باعتبارها قانونا ثقافيا وحضاريا، ولكنه يتخذ منها إطارا تفسيريا لفهم أزمة الخطاب النقدي العربي، باعتبارها تدخل ضمن مجال الشروط الاجتماعية والثقافية التي ساهمت في تكون النقد العربي، إلا أن ما ينتقده بصدد هذه المثاقفة كونها مثاقفة متفاوتة، لا تحدث بصورة متزامنة وموافقة، ذلك أن «المثاقفة عبر المصدر الغربي لها سرعة أكثر بطئا. ولا يحدث الاطلاع والتأثر إلا بعد تأخر، وتتسرب الأفكار والتصورات بعد أن تكون فقدت حداثتها في الغرب»[4].

هذا التأخر الزمني الذي يسم فعل المثاقفة في سيرورة الثقافة العربية، هو ما تترتب عنه على المستوى الابستيمولوجي حالة تفاوت بين حداثة المناهج الغربية وبين تطبيقاتها العربية، بحكم أن هذه المناهج تصل متأخرة إلى الفكر العربي، بعد أن تفقد قيمتها النظرية والتطبيقية، وتستنفد أغراضها في سياقها الأصلي، وتتحول إلى معارف معروضة في متاحف تاريخ النقد. وهذا ما يجعل هذه المثاقفة متفاوتة، ليس على مستوى التأخر الزمني فقط، ولكن أيضا على مستوى التلقي، بحيث لا تتأسس على أساس من التكافؤ والتفاعل المتبادل. ولذلك يظل النقد العربي في علاقته بالنقد الغربي في موقع التابع المتأخر، الذي لا يواكب المعرفة الغربية في زمنيتها المحايثة.

بسبب هذا التفاوت الابستيمولوجي تظل الحداثة النقدية العربية متأخرة بالمقارنة مع النموذج الغربي، في موقع التبعية المتأخرة. ويرصد أحد الباحثين نتائج هذه «المثاقفة الناقصة وغير المتكافئة» في عدد من الظواهر:

1 - حضور الكتاب الغربي بوصفه مرجعا وحجة علمية.

2 - حضور النموذج الغربي كأشكال أدبية ومناهج نقدية.

3 – تعدد السياقات الفكرية من حيث تاريخها ونماذجها»[5].

إذا كان محمد برادة يركز على الأثر السلبي للمثاقفة الذي يتمثل في المفارقة الزمنية الإبستيمولوجية بين المناهج الغربية وبين تطبيقاتها العربية، وما يترتب عنها من حداثة متأخرة، فإن هذا التشخيص السلبي، يظل ناقصا، لا يعكس سوى الجانب العنيف للمثاقفة، إذا لم نستحضر ما أحدثته المثاقفة من دينامية في الفكر العربي، على الرغم من كل ما صاحبها من إكراهات سوسيو ثقافية.

إن المثاقفة، وإن كانت تتشخص في صورة «عنف ابستيمولوجي»(6) ضد ثقافة الآخر، فإنها في إفساحها المجال أمام انتقال النظريات والمفاهيم، ساهمت في إحداث خلخلة معرفية خلاقة في سيرورة الفكر العربي، بما ولدته من دينامية معرفية، تمثلت في حالة التعدد والاختلاف في الرؤى والمواقف من الآخر.

على صعيد الخطاب النقدي العربي، تجلت آثار هذه الدينامية في حالة الصراع المعرفي والاجتماعي بين خطابين نقديين. خطاب تراثي سلفي يدافع عن أصالة المنهج العربي بالاتكاء على أطروحة إحياء التراث النقدي العربي، وخطاب حداثي يسعى إلى بلورة قراءة حديثة للنص العربي والتراث العربي، تستلهم المناهج الغربية الحديثة، بحجة كونية النظرية. وعلى الرغم مما صاحب هذا الصراع المعرفي من عنف، لأنه تجاوز أحيانا حدود النقد الابستيمولوجي، وتورط في معارك البقاء (حالة طه حسين) التي يتحول فيها الاختلاف إلى صراع وجود، وليس مجرد حالة تعبير عن اختلاف فكري في المرجعيات، فإنه أسس لحالة ثقافية متنورة تنتصر لـ «شرعية الاختلاف».

- **خطاب الأزمة**: يلاحظ محمد برادة أن الخطاب حول أزمة النقد العربي، الذي ما انفك بعض النقاد العرب يكررونه، ينطلق من مسلمات وأسس جاهزة، تحتاج إلى تشخيص وتحليل وإعادة نظر؛ ففي رأيه «رغم المقالات والأحاديث والخطب التي دبجت بقصد توضيح الأزمة التي يتخبط فيها الأدب العربي، إن الحاجة لاتزال ماسة لإعادة النظر في المسلمات والأسس التي ترتكز عليها مفاهيمنا الثقافية المسؤولة عن هذا المأزق الذي نستشعره في كل المجالات» (ص11).

يرجع محمد برادة سبب هذا العجز في تشخيص مظاهر أزمة الخطاب النقدي إلى غياب أي تحليل للشروط الاجتماعية للإنتاج الأدبي، حيث تنطلق معظم هذه التحليلات من تشخيصات تعتمد مفاهيم ومناهج لا تاريخية وانطباعية. يتجلى ذلك في أن العديد من المشاريع النقدية التي راهنت على تجديد الخطاب النقدي العربي، وعلى إعادة قراءة تاريخ الأدب العربي، منذ بداية القرن العشرين، تنضح بالتأويلات المثالية وبالانتقائية، بفعل خضوعها لسلطة المناهج المقتبسة من الغرب، من دون تمحيص لسياقاتها الفلسفية والثقافية، وتطبيقها على النص العربي من دون امتلاك رؤية نقدية لإشكالية الاختلاف الثقافي التي تستدعي وعيا نقديا بهذه المناهج في نسبيتها التاريخية. لكن هذه الملاحظة النقدية لا تمنع من الإقرار برأي محمد برادة بالإضافات الجديدة، التي قدمتها بعض هذه المشاريع النقدية المرتبطة بسياق اجتماعي وتاريخي معين، يجدها الباحث متجلية في دراسات طه حسين النقدية.

- **تكلفة الخطاب**: من بين الإكراهات التي رافقت تكون النقد العربي الحديث، وأثرت في بنيته الخطابية من الناحية الإبستيمولوجية، وحددت شروط ممارسته المنهجية ووظيفته النقدية، إكراهات السياق التاريخي الذي تكون فيه.

وكما وضحت العديد من الدراسات السوسيولوجية، تكون النقد العربي الحديث في وضع تاريخي مثقل بالتحديات الحضارية، تمثل في وضع الاستعمار الأجنبي الذي عاشه المجتمع العربي، المتطلع إلى استكمال التحرر الوطني، وبناء نهضته الحضارية.

هذا الوضع التاريخي سيؤطر نشاطات ومواقف النقاد العرب، ويلقي على عاتقهم مسؤوليات تتعدى نطاق الاختصاص النقدي، وتتجاوز الأدوار المحددة لهم في المجتمعات «العادية»؛ فالناقد العربي وبفعل الشرط التاريخي لا ينعم بترف أن يكون مجرد «ناقد أدبي» يحلل النصوص الأدبية، ويساعد القراء على فك شفرات الأعمال الأدبية، بل يجد نفسه بالضرورة التاريخية منخرطا في أسئلة التغيير الاجتماعي والثقافي، من موقع الخطاب الذي يتكلم منه، محكوما «بموقف اجتماعي يستمد عناصره من عناصر «النموذج» الذي يعتقده المجتمع أو فئات معينة فيه، تمنح الشرعية له ولكل صوت ينطق به»[7].

بالإضافة إلى التكلفة الإبستيمولوجية التي يتطلبها الخطاب النقدي، من حيث تحقيق شروط الملاءمة العلمية والنسقية، يتحمل الناقد العربي تكلفة مضاعفة، تتمثل في التكلفة الاجتماعية للخطاب، من حيث تحقيق شروط الملاءمة الاجتماعية، باعتباره مثقفا يفرض عليه موقعه الثقافي المساهمة في البحث عن أجوبة عن الأسئلة التي تفرضها طموحات النهضة وتطلعات الحداثة.

بفعل تبعات هذا الوضع التاريخي، يجد الناقد العربي نفسه متورطا في الدينامية الاجتماعية، ينتج خطابه النقدي ويباشر ممارسته النقدية من داخل المجتمع، أي من داخل التاريخ لا من خارجه «لا عجب إذن، ...أن يكون النقاد العرب الذين مارسوا تأثيرا على ثقافتنا المعاصرة ليسوا هم أولئك الذين أعادوا دراسة إعجاز القرآن من المنظور القديم، أو شرحوا معلقات الشعراء الجاهليين دفاعا عن «خلود» اللغة العربية... وإنما أثر النقاد الذين حاولوا الانخراط في حركة التاريخ بكليتها وجدليتها، وأبرزوا ديناميتها في مجال الثقافة. فالأمر يتعلق، في العمق، بتشييد الثقافة القومية المثلومة والمستلبة تحت وطأة الاستعمار، ونتيجة لجمود المتشبثين بالماضي»(ص14).

إن أهمية هذا التشخيص للواقع النقدي توضح أن الخطاب النقدي العربي، في سيرورة تكونه وتطوره تشكل باعتباره ممارسة دالة، في سياق الوضع التاريخي الذي تكونت فيه الأيديولوجية العربية المعاصرة.

نخلص، إذن، إلى أن الخطاب النقدي - في تصور محمد برادة - يتحدد من منظور سوسيولوجي، باعتباره خطابا ثقافيا، يمارس وظيفته النظرية في سيرورة محكومة بسياقين:

- **سياق مادي تاريخي:** تحدده عوامل السيرورة الاجتماعية، بمختلف مكوناتها المادية والسياسية والأيديولوجية، التي تتحكم في صياغة مواقف الفاعلين، وتحديد شكل استجابتهم للأحداث التاريخية.
- **سياق معرفي ثقافي:** يشمل المثاقفة التي شكلت المناهج الغربية في سياقها سلطة مرجعية، بحيث أصبحت تمثل نموذجا للحداثة النقدية، ومستودعا يستمد منه النقد العربي الحديث مناهجه ومفاهيمه في قراءة النص العربي وفي إعادة قراءة التراث العربي.

تكمن أهمية هذا التشخيص السوسيولوجي في استجلاء السياقات الاجتماعية والثقافية التي حددت للخطاب النقدي العربي أفق ممارسته النقدية وحدودها، ذلك أن ضغط هذه السياقات هو الذي سوف يوجه وظيفته ويحدد شكل تفاعله مع المناهج الغربية، ويسم هذا التفاعل بسمة التوتر الابستيمولوجي الذي يمكن تجليته على مستويين:

- **مستوى المرجعية:** توتر ينبثق من الصراع بين خطاب محافظ يستمد شرعيته من مرجعية التراث، بالدعوة إلى استعادة التراث النقدي العربي، وبين خطاب جديد يستمد شرعيته من مرجعية المناهج الغربية، ويدعو إلى إعادة قراءة التراث العربي في ضوء منجزات المناهج الغربية الحديثة.

- **مستوى النسق:** توتر ينبثق من مفارقة السياق؛ فالنقد العربي حين يعتمد على مرجعيات نظرية غربية استخلصت مبادئها من محاورة وتحليل نصوص غربية تنتمي إلى تاريخ النظرية، يجد نفسه في وضع إشكالي مضاعف، كيف يبني نظرية ملائمة في قراءة النص العربي لا تتعالى على شروط سياقه الأدبي والثقافي والاجتماعي؟ تستدعي أسئلة هذه المفارقة الثقافية وعيا منهجيا حذرا في استعارة المناهج الغربية، «معنى ذلك، بعبارة ثانية، أن تحديد مركز الثقل لأحد المفاهيم أو لمجموعة مصطلحات منقولة إلى مناخات أدبية أخرى، يستلزم الرجوع إلى المصدر الأولي لهذه الأدوات المفهومية. إن هذا التحوط المنهجي يفرض نفسه علينا، لأننا نعلم أن معظم نقادنا، منذ حسين المرصفي، قد اتجهوا صوب المستودع الأدبي الأوروبي بحثا عن أدوات التحليل والتفسير، حتى عندما حاولوا إعادة تقييم روائع التراث العربي. وهذا ما يترك في نفوسنا، عند قراءة العقاد والمازني وطه حسين وهيكل...، الانطباع بأنهم يجهدون في إبراز قيمة التراث عن طريق إظهار إمكان تطبيق المناهج الغربية على جوانبه المهمة، حتى لا يكون مختلفا في شيء عن التراثات الأدبية للأمم (المتقدمة)» (ص12).

يضع هذا الإشكال الثقافي النقد العربي في مواجهة مهمة مضاعفة، تتمثل في بناء نظرية أدبية، تتصل بشروط النص العربي الذي ينتمي إلى تاريخ مغاير، وثقافة مغايرة للنموذج الغربي، وبالتالي لا يمكن لهذه النظرية أن تتشكل إلا باستحضار شرط النسبية الثقافية.

إن هذا التوتر الابستيمولوجي، بالإضافة إلى ضغط الشرط التاريخي، هو ما يفسر الوضع الإشكالي للنقد العربي الحديث، لكن ما ينبغي التنبيه إليه في هذا التشخيص السوسيولوجي لأزمة النقد العربي، هو عدم النظر إلى مظاهر التوتر من زاوية جزئية تقتصر على التقاط مظاهرها السلبية (التجزيء، الانتقاء، التوفيق...)، وبالتالي عدم القدرة على تعميق التحليل لإدراك مظاهر التوتر الإيجابية، «فلكل لحظة مأزق ليس مطلوبا النظر إليها بمنزلة عيوب ونقائص، بقدر ما ننظر إليها بوصفها شروطا ثقافية كانت تؤثر في النقاد وتوجه عملهم»[8].

إن التوترات التي تنتج عن عنف المثاقفة، على الرغم مما يصاحبها من مظاهر سلبية، تتيح حيزا ديناميا للجدل والتفكير والاختلاف، يتم فيه التفاوض حول صلاحية المناهج والنظريات. وفي سيرورة هذا التفاوض المحكوم بعلاقات القوة، تتم عملية إعادة تأويل النظريات وموضعتها ثقافيا واجتماعيا. وفي هذا العمل التأويلي الثقافي تكمن القدرة التوليدية للذات في استقبالها لثقافة الآخر.

يبدأ نقد النقد، إذن، عند محمد برادة من نقد الواقع النقدي من أجل اقتراح بديل جديد، ذلك أن فحص الواقع النقدي قاده إلى إدراك جملة عناصر الاختلال التي تسم تلقي النقد العربي الحديث للمناهج الغربية الحديثة:

- **الطابع المثالي للتحليلات النقدية:** منذ جيل النهضة العربية، والذي يظهر في غياب الرؤية التاريخية التي تفسر الشروط الاجتماعية والسياسية المقترنة بكل إبداع، وتقدم تأويلا لنوعية الأشكال التعبيرية في سيرورة تكونها، بحيث يندر أن نعثر على تحليل لأشكال التعبير وأنماط الكتابة، لا يعتمد على الشرح البلاغي بمعناه القديم، أو المطعم بمقولات الكلاسيكية الجديدة.

- **الوعي التلقائي:** الذي يطبع تعامل النقد العربي مع المناهج الغربية، الذي يتمثل في اجتزاء مصطلحات ونظريات تنتمي إلى سياقات ثقافية، يسبغ على استعمالها صفة الكونية المتعالية على السياقات الثقافية والتاريخية. بالإضافة إلى ذلك، فإن «الوعي المنادي بإعادة النظر في علاقتنا بثقافة «الآخر» لايزال في بداياته، ولايزال يصادف عقبات كبيرة، أهمها «الحماية الذاتية» المتوافرة للاتجاه التقليدي لكونه ملتحما ومشخصا في قوى وبنيات اجتماعية سائدة لاتزال»(ص264).

وإذا كان تأثير المثاقفة واضحا في تكون النقد العربي الحديث، سواء من خلال الترجمة، أو من خلال توظيف نظريات ونماذج منهجية ومعرفية في حقل العلوم الإنسانية، فإن البنيات الاجتماعية والتعليمية والمؤسساتية الحاضنة للمثاقفة، تسهم بنوعية مؤسساتها في الحفاظ على الجوانب السلبية الملتصقة بالمثاقفة، بحيث لم تسلم الثقافة الجديدة بدورها من محاكاة القيم الثقافية «الحديثة» باعتبارها نموذجا أعلى، ذلك أن غياب فكر نقدي يوجه هذا الاشتباك الثقافي «ويسد الثغرات المصاحبة لنقل الثقافات الأخرى (عن طريق الترجمة الجزئية أو المشوهة، وعن طريق التلخيصات القاصرة)، يؤدي في النهاية إلى تعزيز نموذجية الغرب الثقافية، لأن أغلب النقاد العرب يتعرفون عليه في إطار لا تاريخي، ولازمني» (ص268)، وهذا ما يفسر لنا، من بعض الوجوه، استمرار فعالية الأسس النظرية الأدبية والنقدية التي استمدها مندور من ثقافة «كونية»، واعتمد عليها ودافع عنها من خلال تحليلاته وتطبيقاته.

يكشف هذا التشخيص للواقع النقدي بعض خصائص نقد النقد عند محمد برادة، فهو ينطلق من العام (أزمة النقد العربي) إلى الخاص (تجربة محمد مندور النقدية)، ومن السياق (شروط الحقل الثقافي) إلى الخطاب (خطاب مندور النقدي).

في ضوء أولويات هذا التشخيص الكلي، يبدأ محمد برادة دراسته لمحمد مندور بتشريح الواقع النقدي، مشخصا مظاهر أزمته، ثم ينتقل في مرحلة وصفية إلى تحليل الخطاب النقدي عند مندور، وتحليل بنياته وتقييم كيفية توظيفه للمناهج والمفاهيم. والهدف من هذه المقاربة الكلية هو موضعة تجربة محمد مندور في السياق الثقافي العام، مما يتيح في مرحلة تحليلية ثانية استكشاف قيمة جهوده النقدية في تجاوز مآزق الواقع النقدي.

من جانب آخر، فإن ما استخلصه محمد برادة من تقييمات عامة للواقع النقدي، هي ما يحدد منهج نقد النقد عنده وبرنامج أهدافه «إن هذه التقييمات العامة هي التي تحدد، منذ البداية، جوانب دراستنا لمندور؛ إذ لا يمكن أن ندرس ناقدا «ناشطا» في مجتمع تعرض للمثاقفة، استنادا إلى كتاباته فقط، وبمعزل عن الشروط المتحكمة في المجال الثقافي الذي ينتمي إليه» (ص14).

في سيرورة هذه الإستراتيجية المزدوجة التي تجمع بين نقد النقد (نقد الواقع النقدي الأدبي)، والتنظير (اقتراح النموذج البديل)، تتحدد أهداف الدراسة التي يطمح المؤلف إلى أن تسهم في بلورة حلول معرفية لأزمة الخطاب النقدي العربي، بحثا عن هذا النموذج الممكن:

- الإسهام في دراسة إشكالية النقد العربي، التي تتمثل وفق برادة في إشكالية المثاقفة، فمنذ بداية النهضة، أواخر القرن التاسع عشر، اتجه النقاد العرب صوب المرجع الغربي بحثا عن أدوات ومناهج التحليل، وحتى عندما حاولوا إعادة تقييم روائع التراث العربي، وقعوا في إغراء المناهج الغربية باعتبارها نموذجا للحداثة النقدية. تكمن الإشكالية في هذا الوضع الثقافي في سؤال جوهري: كيف السبيل إلى اختيار المنهج الملائم؟

- كيف يمكن تجاوز الفهم المثالي للمثاقفة عند معظم النقاد العرب الذين يعمدون إلى اختيار مناهجهم وأدواتهم التحليلية من مستودع المناهج الأجنبية من دون أن يتمثلوها تمثلا نقديا، ومن دون مراعاة خصوصية النص الذي يدرسونه؟ تتمثل الإشكالية في هذا السياق المفارق، في أن «انعدام الفهم النقدي للثقافات الأجنبية، وإهمال الأبعاد القومية، كثيرا ما يؤديان إلى تطبيقات أو تأويلات تطمس فرادة العمل الفني وخصوصيته، أو تقودان إلى تجاور متنافر لمجموعة من المصطلحات» (ص20).

نخلص إذن، إلى أن نقد النقد عند محمد برادة، باعتماده هذه الإستراتيجية المزدوجة (الإنجازية والتنظيرية)، يتحدد في صورة «مشروع تفكير في بديل في مجال النقد»[9]. إنه لا يختزل «إلى نشاط سلبي بحت» negative activity[10]، لأنه لا يكتفي بنقد الواقع النقدي، وتشخيص سلبياته وعوائقه، بل وهذا هو الأهم في إستراتيجية كل تفكير نقدي، يتجاوز ذلك إلى التنظير، حين يقترح حلولا للواقع النقدي «تتوخى تغيير مشروع أو مشروعات سابقة»[11].

لماذا محمد مندور؟

يبرر محمد برادة اختياره لدراسة الخطاب النقدي لمحمد مندور، بكون تجربته النقدية تمثل نموذجا غنيا يتيح للناقد العربي فهم الإشكاليات المعقدة التي تواجه الخطاب النقدي العربي، في طموحه إلى صياغة منهج ملائم، يتوافق مع خصوصية النص العربي؛ لذلك، يمكن للتفكير في تجربة محمد مندور أن يسهم في فهم إشكالية المثاقفة المتفاوتة التي تجعل حداثة الخطاب النقدي العربي حداثة متأخرة، بالمقارنة مع حداثة الخطاب النقدي الغربي، بفعل فجوة المسافة الزمنية الإبستيمولوجية التي تفصل بينهما.

في هذا السياق الثقافي المفارق، تكتسب التجربة النقدية لمحمد مندور – في نظر محمد برادة – أهميتها المعرفية والتاريخية من المزايا التالية:

– إن محمد مندور واحد من النقاد العرب الذين مارسوا تأثيرا في الخطاب النقدي العربي الحديث، لم يقتصر أثره في مجال النقد الأدبي، بل امتد ليشمل مجال الثقافة العربية المعاصرة.

– ناقد «ناشط» من صنف النقاد الذين حاولوا الانخراط في حركة التاريخ بكليتها وجدليتها، وأبرزوا ديناميتها في مجال الثقافة؛ فالمشروع النقدي لمحمد مندور لا يقتصر على تجديد النقد العربي، بل يتعلـق

في العمق بتشييد الثقافة القومية المتأخرة والمستلبة تحت وطأة الاستعمار، ونتيجة لجمود المتشبثين بالماضي «ومن ثم فإن جهود مندور، على صعيد التنظير والأدلجة، تمثل مساهمة في البحث عن طريق يخرج النقد والثقافة العربية من مأزقها» (ص158).

- تمثيليته لاتجاه طلائعي في النقد العربي طوال عشرين سنة (1944 - 1966)، فقد كان لكتاباته دور في تأسيس مذهب نقدي، أطلق عليه «المنهج الأيديولوجي في النقد»، وكان يرى أن هذا الاتجاه من شأنه أن ينقذ النقد العربي من ضعفه، لأنه حصيلة مسار خصب ومتنوع «لا غرو أن تكون أسئلة مندور، من موقعه الاجتماعي وبتكوينه الثقافي، موجهة بهدف البحث عن مذهب أو نظرية قادرة على تقديم حلول لمعضلات مجتمعه» (ص168).

- يمثل محمد مندور حالة متميزة، فهو لم يكن مجرد ناقد متخصص منغلق على نفسه، لأنه مارس نشاطات سياسية واهتمامات ثقافية، أضفت عليه بحق طابع «المثقف العضوي».

لهذه الأسباب المتعددة، يتخذ محمد برادة من أعمال محمد مندور النقدية موضوعا للبحث في إشكاليات الخطاب النقدي العربي، ويبرر هذا الاقتصار في المتن على دراسة أعمال ناقد واحد، بأن «من شأن هذه الدراسة ذات المنطلق المحدود أن تساعد على توضيح إمكانات وحدود نظرية نقدية متوثقة الصلة بمرحلة معينة، وبتطبيقات وممارسات يمكن تشريحها، ولكي تكون مثل هذه الدراسة مجدية يجري اختيار ناقد ذي «تمثيلية» ثقافية حتى لا تبقى المشكلات المطروحة سجينة الخصوصية والهامشية» (ص18).

نستشف، إذن، من مبررات اختيار موضوع الدراسة، أن قراءة محمد برادة للخطاب النقدي عند محمد مندور ليست بريئة، لأنها تصدر عن اعتقادات وتصورات نظرية وثقافية وأيديولوجية، حيث تكشف عن رهانها الثقافي من الاشتغال على محمد مندور. يتعلق الأمر بقراءة ذات هدف إستراتيجي هو البحث عن مخرج نظري لإشكالية قراءة النص العربي وفق مناهج ونظريات «لا يمكن أن تستعار جملة ولا يمكن إلا أن تنتج ضمن اختيار أدوات هي بمنزلة مبادئ كلية تحكم كل أنشطة الفكر البشري، وتتمثل كمقولات له»[12]. لذلك تتخذ من تجربة محمد مندور نموذجا للبحث عن حل لهذه الإشكالية.

يتعلق الأمر، إذن، بقراءة ذرائعية، لأنها كما أوضحنا تنبني على «تحديد إسقاطي للهدف»[13]. بمعنى أن قراءة محمد برادة لخطاب محمد مندور تتم وفق إستراتيجية تحدد أهدافها الحاجة إلى إيجاد حلول لمشكلات الثقافة العربية المعاصرة، في سياق متصل بمشكلات الراهن العربي، ولذلك تتخذ من المشروع النقدي لمحمد مندور نموذجا لطرح أسئلة وصوغ تصورات راهنة، تعتبرها أساسية في صيرورة حل معضلة قراءة النص العربي الممتدة من فترة النهضة إلى الآن. ويأتي في صدارة هذه الأهداف الرغبة في إيجاد مخرج نظري يسمح للنقد العربي بالتخلص من تبعات المثاقفة المتفاوتة، وما ترتب عنها من قراءات تتسم بالاختزال والانتقاء والإسقاط.

في ضوء هذه الأهداف الكبرى تتجذر قراءة محمد برادة في تاريخيتها وأفقها الثقافي. وهذا ما يحدد سياسات القراءة عند محمد برادة، بحيث إن سؤال كيف نقرأ في دراسته؟ لا ينفصل عن سـؤال لماذا نقرأ؟

وإذا كنا وصفنا هذه القراءة بالقراءة الذرائعية في المستوى الثقافي، حين كشفنا الأهداف التي تضمرها وتحركها، فإننا نصفها على المستوى الابستيمولوجي، من خلال كشف الطريقة التي تفكر بها في موضوعها، بالقراءة الكلية.

يصدر محمد برادة عن رؤية كلية في إعادة بنائه للخطاب النقدي عند محمد مندور، لا تفصل بين الكتابات النقدية لمحمد مندور وكتاباته السياسية والأيديولوجية، كما لا يفصل بين الدور الأدبي لمحمد مندور باعتباره ناقدا متخصصا والدور الاجتماعي لمحمد مندور باعتباره مثقفا عضويا، أي فاعلا اجتماعيا وسياسيا، وذلك على خلاف القراءات الجزئية التي تفصل بين أنماط هذه الكتابات المتعددة والأدوار المختلفة في مسار محمد مندور. إن مختلف هذه الكتابات النقدية وغير النقدية تمثل - وفق برادة - بنية عامة متكاملة، تحكمها رؤية للعالم، هي ما سعت الدراسة إلى الكشف عنها، من خلال اعتماد المنهج البنيوي التكويني.

تظهر أهمية هذه القراءة الكلية التي تنظر إلى أعمال محمد مندور في كليتها، في مقابل القراءة الجزئية التي تقتصر على جانب واحد من جوانب المشروع، ولا تنظر إليه في كلية البنية الدالة التي تنتظمه، فقد استطاع محمد برادة، بوساطة التحليل السوسيولوجي، أن يوضح أن كتابات محمد مندور، وعلى الرغم من تعدد مرجعياتها، وتعدد خطاباتها (الخطاب النقدي، والخطاب الثقافي، والخطاب السياسي)، وما عرفته من تحولات منهجية وفكرية (التأثرية، والمنهج التحليلي، والمنهج الأيديولوجي) في مسارها، تمثل مشروعا نقديا ثقافيا مهما، يستند إلى مرجعيات أساسية توجه مساره، وينبني على مكونات نظرية وإجرائية تؤطر ممارسته النقدية، في أفق صياغة منهج يقرأ النص العربي في خصوصية سياقه الثقافي والتاريخي، فالمشروع النقدي في تجربة محمد مندور لم يكن ينفصل عن المشروع الاجتماعي الذي آمن به، وكان يسعى إلى تقديم حلول لمعضلات المجتمع المصري.

ولقد تمكن محمد برادة من خلال هذه القراءة الكلية من استكشاف البنية العامة لكتابات محمد مندور النقدية التي وجدها تحمل مشروعا نقديا له، ما يؤسسه ويبرره ابستيمولوجيا وتاريخيا، على مستويين تحليليين متكاملين: **تزامني بنيوي** (سانكروني)، **وتكوني تعاقبي** (دياكروني). ينحو **المستوى التزامني** منحى ابستيمولوجيا، يبحث في انتظام الخطاب النقدي عند محمد مندور ومدى تلاؤمه مع الأصول النظرية التي يصدر عنها، ويتوخى فحص صلاحية مرجعياته النظرية، وضبط المفاهيم من حيث دقة تمثلها وتطبيقها. وميزة هذا الفحص الابستيمولوجي، أنه لا يتوقف عند حدود الوصف، بل يخضع «نظام الخطاب» عند محمد مندور للتقويم، حين يتساءل عن مدى تمثله للمفاهيم والمرجعيات التي يصدر عنها في قراءة النص العربي. وهذا ما أتاح له تحديد قيمة هذه القراءة وحدودها في الآن نفسه.

في **المستوى التكويني**، يتخذ التحليل منحى سوسيولوجيا، يعمد من خلاله محمد برادة إلى استجلاء العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي مجمل شروط الحقل الثقافي التي تحكمت في تشكيل رؤية محمد مندور النقدية والفكرية «إذ لا يمكن أن ندرس ناقدا «ناشطا» في مجتمع تعرض للمثاقفة، استنادا إلى كتاباته فقط، وبمعزل عن الشروط المتحكمة في المجال الثقافي الذي ينتمي إليه» (ص14).

إذا كان الغرض من المستوى التزامني موجها بفهم البنية في ذاتها، أي بنية الخطاب النقدي عند محمد مندور، فإن المستوى التكويني موجه بـ «تفسير» تكون هذه البنية وتطور مسارها. وهذا ما أتاح لمحمد برادة فهم التحولات النظرية والفكرية التي عرفها الخطاب النقدي عند محمد مندور، في سياق تفاعلها مع شروط الحقل الثقافي في مصر التي شكلت الرؤية الأيديولوجية لمنـدور، في الفترة الممتـدة مـن1936 إلى 1964 «على أنه إذا كانت قراءة كتبه تؤكد وجود هذه التنقلات المرحلية، فإن السؤال الأساسي في رأينا هو: كيف تمت هذه التحولات؟ وما العوامل المحددة داخل الحقل الثقافي الذي عاش فيه مندور؟ وهل يتعلق الأمر بتطور مراد سعى إليه عن قصد، أم أنه راجع إلى علائق موضوعية كانت توجه الحقل السياسي والثقافي» (ص25).

وقد تمكن محمد برادة من كشف البنية الدالة التي تنتظم مشروع محمد مندور النقدي والثقافي، حين ربط بين الخطاب النقدي لمحمد مندور وبين الحركة الوطنية المصرية التي انتمى إليها مبكرا منذ انخراطه في حزب الوفد، وخلص إلى أن هذا المشروع النقدي ظل محكوما بالرؤية الوطنية للحركة الوطنية المصرية التي كانت تناضل من أجل استقلال مصر، وبذلك اعتبر مجمل خطاباته النقديـة والسياسيـة والثقافيـة «انعكاسا مبدعا» لتطلعات هذه الطبقة الاجتماعية.

على المستوى الابستيمولوجي انتظمت كتابات محمد مندور النقدية في مشروع نقدي جمع بين نظرية الأدب والنقد، أي بين التنظير والتطبيق، وخضع في تطوره لمسار متعدد الأبعاد والمرجعيات، يتكون من ثلاث مراحل: المرحلة التأثرية، ومرحلة النقد التحليلي، ومرحلة النقد الأيديولوجي والتنظير.

المرحلة التأثرية

ساهمت عدة مرجعيات في هذه المرحلة في التكوين الثقافي لمندور، بالإضافة إلى تأثير الثقافة العربية، تأثر بالثقافة الغربية خلال إقامته الدراسية بفرنسا (1930 - 1939)، وقد تجلى ذلك التأثير في استيحائه لأعمال الناقد الفرنسي كوستاف لانسون، حيث ظل مندور في بنائه لأسسه النظرية ومفاهيمه النقدية، مشدودا إلى الثقافة الغربية، كما كانت تمثلها جامعة السوربون «التي كانت تعكس في تلك الفترة القيم الكلاسيكية أو الكلاسيكية الجديدة، باعتبارها قيما ثقافية تضمن استمرارية تطورية بدون هزات» (ص42).

على مستوى المنهج يتجلى أثر المثاقفة في تأثر مندور بما كان يسمى «منهج تفسير النصوص» الذي كان سائدا بفرنسا خلال فترة ما بين الحربين. ويقوم وفق مندور «على قراءة النصوص المختارة من كبار الكتاب وتفسيرها والتعليق عليها... هذا المنهج التطبيقي هو الذي استقر عليه رأيي، وإن كنت قد نظرت إلى ظروفنا الخاصة وحاجتنا إلى التوجيهات العامة». ويلخص محمد برادة إلى مرتكزات النقد التأثري عند مندور فيما يلي:

- ضرورة توافر كل ناقد على منهج.
- أسبقية الذوق المتمرس والمنهج التاريخي - الفقهي.
- رفض «علمية» الأدب والنقد.

- الدفاع عن أدب مهموس يؤثر فينا بالصور والمشاعر المعيشة لا بالنغمة الخطابية.

- تطبيق منهج نقدي تأثري مخالف للنقد التقريري» (ص55).

لقد ظل مندور، خلال هذه المرحلة، يلح على أن النقد ليس علما، لأن أساسه هو الذوق الشخصي الذي يقوي ملكته في الحكم النقدي وفي التقييم، بالخبرة الفنية التي يكتسبها من طول الممارسة في قراءة النصوص «وذلك لأن أساس كل نقد هو الذوق الشخصي تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية. والنقد ليس علما ولا يمكن أن يكون علما، وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم...» (ص218).

بسبب هذا التصور الفني لوظيفة النقد، لم يتردد مندور في دراسته «النقد المنهجي عند العرب» من إقصاء التيار النقدي الذي حاول وضع «علم للشعر» و«علم للنثر» (قدامة بن جعفر)، لأنه تيار إغريقي النزعة.

يرى محمد برادة أن المثاقفة أدت الدور الأساسي في تشكيل الوعي النقدي المنهجي لمندور خلال المرحلة التأثرية. وهذا ما يفسر استمرار الثنائية الأيديولوجية (التراث/ الغرب) في خطابه النقدي، وغلبة تجاور العناصر على التركيب. وإذا كانت المثاقفة ليست عائقا أمام الأصالة والنضج، لأنها تمثل عنصرا موضوعيا تاريخيا، وتحتاج إلى الوعي والنقد، لتصبح عنصرا مخصبا عند تركيب ثقافي جديد، فإنها «بالنسبة إلى مندور وجيله، ورغم التطور النسبي في الوعي، كانت تنطوي على عناصر سالبة كثيرة، لأن «نموذجية الغرب» كانت ملتصقة بوعي وممارسة الطبقة السائدة آنذاك، مما جعل التنبيه إلى المقومات القومية والاختيار بين «ما هو صالح وما هو طالح» مجرد شعارات لترضية كبرياء المشاعر الوطنية والدينية، والتخفيف من وطأة الانشداد إلى الغرب في كل المجالات، وفي مقدمها المجال السياسي» (ص61).

مرحلة النقد التحليلي

تزامن فترة تدريس محمد مندور بمعهد الدراسات العليا للجامعة العربية. وقد التزم فيها «أسلوبا علميا محايدا يهدف إلى الوصف والتحليل والتعريف والتثقيف أكثر مما يهدف إلى التوجيه» (ص54)، وكان يهدف من هذه الدراسات إلى تحليل الشعر المصري بعد شوقي، غير أنه لم يعد يعتمد في معاييره الفنية على الذوق التأثري فقط، بل يستحضر معيار الوظيفة الاجتماعية للأدب، ويوظف المنهج الاجتماعي التاريخي. وهذا ما جعله يدخل في خصومات جدالية مع الاتجاه التقليدي، خاصة حواريي أمير الشعراء. وبتواز مع هذه الدراسات، كان مندور يضطلع بمهمة تقديم المذاهب الأدبية والمسرحية والنقدية الأجنبية إلى القارئ العربي. وقد أسس منهج الممارسة النقدية عند مندور خلال هذه المرحلة على عنصرين أساسيين:

- شرح المبادئ المكونة للنظرية الأدبية عند الغربيين (خاصة عند الفرنسيين).

- تطبيق هذه النظرية والمبادئ النقدية المستمدة منها، تطبيقا مرنا ومراعيا لبعض الفروق، على نماذج من الأدب العربي المعاصر.

لكن العنصر المهم الذي ينضاف في هذه المرحلة إلى ثقافة مندور الكلاسيكية الأكاديمية، وإلى تجاربه السابقة، هو اكتشافه الواقعية الاشتراكية في أثناء رحلته إلى الاتحاد السوفييتي ورومانيا سنة 1956. إن عنصر

الواقعية الاشتراكية، بالإضافة إلى السياق الأيديولوجي الجديد، جعل مندور يعدل من بعض أحكامه وموازينه، فلم يعد يكتفي بالاحتكام إلى ذوقه، وإلى التعريفات والتحديدات التي تلقاها عن الكلاسيكية والرومانسية والواقعية في أثناء دراسته بالسوربون. وقد تجلى ذلك، في متابعته تطورات أدب الطليعة في مصر بعد 1952، وفي تعريفه بنظريات المسرح انطلاقا من أرسطو إلى بريخت، وتطبيق معايير أرسطية وكلاسيكية على النصوص المسرحية المصرية، مستعينا بعقد المقارنات مع تراجيديات ودرامات عالمية يتخذ منها مندور نقطة ارتكاز، ونموذجا للاستشهاد. والمقياس الجديد الذي اعتمد عليه مندور، بالمقارنة مع مرحلته التأثرية، يتمثل في استحضار العامل الاجتماعي - السياسي، وتفسير الظواهر والمدارس الأدبية على ضوء المرحلة التاريخية «ونحن لا نريد، ولا ينبغي لنا، أن نعزل الأدب والشعر عامة، عن حياة المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا أن نقصر البحث في عوامل تطوره ونموه، وتنوع اتجاهاته، على النظريات الفلسفية أو النقدية للأدباء والنقاد» (ص126).

ترتكز دراسات هذه المرحلة عند مندور على مفهومين أساسين: التطورية والسياق التاريخي، وقد تميز مفهوم التاريخ عنده بالاعتقاد بالتطورية، وما تستتبعه من التسليم بتعاقب متدرج للتجديد الأدبي. ويلاحظ محمد برادة أن طريقة استعمال السياق التاريخي من جانب مندور، قلما ساعدته على استجلاء كثافة شروط الإنتاج الأدبي، ولا على إعادة وضع النصوص في إطارها النوعي. وهذا راجع إلى المفهوم التبسيطي المفترض للتاريخ. ونعثر على أمثلة عديدة لهذا النوع من مفهوم السياق التاريخي، في الدراسات التي خصصها مندور للشعر المصري بعد أحمد شوقي. فهو، مثلا، عندما يشرح الحركة الشعرية لجماعة أبولو، يشير إلى طغيان اسماعيل صدقي، ويستخلص أن اللجوء إلى الرومانسية يشكل المتنفس الوحيد لشعراء هذه الفترة. وبهذا الفهم الآلي يفسر ظهور التيار الواقعي في الشعر العربي الحديث، فيربط تحول الوجدان الفردي إلى وجدان جماعي، بالفلسفة السياسية الجديدة التي أصلحت المجتمع، وبددت أسباب حزنه وحرمانه.

والواقع أن كتابات مندور، في نقد الشعر، خلال هذه الفترة، تنطلق من المفهوم التفسيري نفسه الذي يربط معنى النص بالسياق التاريخي والاجتماعي. وإذا كان هذا المنهج التحليلي قد أعطى هذه الكتابات نوعا من التلاحم، فإنه أوقعها في الرتابة والتبسيطية والانتقائية، ففي دراسته شعر خليل مطران يجاور علم النفس تاريخ الأدب، وتتداخل التفسيرات الاجتماعية بالتقييم التأثري.

مرحلة النقد الأيديولوجي والتنظير

تمثل في نظر محمد برادة مرحلة التأسيس المنهجي في مسار محمد مندور، ويقوم النقد الأيديولوجي عنده «على منهج يحدد وظيفة اجتماعية للأدب والفن، ويصدر الناقد في نقده عن عقيدة، أو على الأصح، عن هذا المنهج الفكري والفني الذي يعتنقه» (ص54). يعتبر مندور هذه المرحلة تتويجا للمرحلتين السابقتين ولا تشكل قطيعة، لأنها بمنزلة تركيب بينهما، يأخذ عنهما المقولات الأساسية معدلة من خلال تجربته الشخصية، ومن خلال تطور المجتمع المصري. ولذلك لم يكن يرى تناقضا في مساره النقدي. فالجانب الجمالي في تصوره والجانب الاجتماعي يتكاملان.

عوامل كثيرة طرأت على الحقل الثقافي بعد 1952، حددت الاتجاهات التي ستحتضن الثقافة المصرية، في طليعتها الثورة الناصرية. لذلك فإن منهج مندور في أن يمارس وصفا تحليليا للأعمال الأدبية، انطلاقا من مقاييس «موضوعية ومحايدة»، لم يلبث أن تراجع أمام ضغط «الأفكار الأيديولوجية الجديدة»، يتجلى ذلك في تجاوبه مع مبادئ «الواقعية الاشتراكية»، وفي اعتماده عليها، خاصة في كتاباته النقدية عن المسرح.

يلاحظ محمد برادة أن استخدام مندور لمفهوم «المنهج الأيديولوجي في النقد»، يفتقد الدقة على صعيد التصور والمفهوم والوظيفة. والسبب الأساسي لهذا الالتباس، راجع إلى كون مندور لم يحدد ما يقصده بمفهوم الأيديولوجيا، مما جعل مفهوم المنهج الأيديولوجي عنده مغرقا في التعميم، فهو عندما يشير إلى الوجودية والاشتراكية، لا يتعدى مستوى المبادئ العامة التي تعطي الأولوية لمفهوم الأدب الملتزم من دون أن يوضح نوعية الالتزام وخلفياته.

وبسبب هذا التعميم، لم يسلم تحديده لإجراءات المنهج الأيديولوجي من مشكلة العمومية «تفسير الأعمال الأدبية والفنية، وتقييم العمل الأدبي والفني في مستوياته المختلفة، وتوجيه الأدباء والفنانين في غير تعسف وإملاء، ولكن في حدود التبصير بقيم العصر وحاجات البشر». إلى جانب ذلك، يشير مندور إلى الفلسفة الاشتراكية وإلى القيم الجديدة للثورة «فالأمر كما نرى يتعلق بمجرد رجع لأصداء التحولات الدائرة في المجال الأيديولوجي».

إن منهج النقد الأيديولوجي عند مندور يفتقد وظيفته النقدية، لأنه عوضا أن يكون أداة لنقد الأيديولوجيات المتجابهة، يصير عنده وسيلة لبث شعارات «عهد جديد»، وللدفاع عن الأدب الواقعي «المتفائل» الملائم لمرحلة البناء الاشتراكي.

والخلاصة أن النقد الأيديولوجي، عند مندور، يكف عن أن يكون وسيلة فعالة للكشف، ولوضع القضايا موضع التساؤل، وللتجاوز والتغيير، فيغدو صيغة مكرسة لنموذج يجب أن يتحقق، لا عن طريق النقد التاريخي والأيديولوجي الشامل، بل عن طريق الإعلاء من شأن التقنيات والمذاهب الأدبية، مما يدل على وجود مفاهيم آلية عند مندور، تخفق في استيعاب تعقيدات الظاهرة الأدبية.

على امتداد هذه المراحل النقدية، التي تعكس تطور الخطاب النقدي عند محمد مندور، ظل مشروعه النقدي محكوما بالأيديولوجية الضمنية لخطاب النهضة العربية التي تسلم «بضرورة مزدوجة: بعث التراث والأخذ عن الغرب. المسلمة الأولى تستجيب لحاجة قومية هي ضمان الاستمرارية، والمسلمة الثانية، لتدارك التأخر وتحقيق إيقاع سريع للنهضة» (ص54)، لذلك، لم يستطع محمد مندور أن يتحرر من هذه الرؤية المزدوجة في منهجه النقدي والنظري.

المنهج .. تشييد الحقل الثقافي

انسجاما مع التقييمات العامة التي خلص إليها محمد برادة، في تشريحه لواقع النقد العربي، والتي تؤكد انخراط هذا الخطاب في الدينامية الاجتماعية، يحدد محمد برادة اختياره المنهجي في البنيوية التكوينية

structuralisme génétique لقد آثرنا، فيما يخصنا، استيحاء المناهج الصادرة عن البنيوية التكوينية كما بلورها كل من جورج لوكاش ولوسيان كولدمان وبيير بورديو» (ص20).

ويبرر هذا الاختيار المنهجي للبنيوية التكوينية بتحديد مزايا هذا المنهج:

- الأهمية القصوى التي يعطيها هذا المنهج للتاريخ بمفهومه الواسع والمعقد، بالإضافة إلى مرونته المفهومية «لكل هذه الاعتبارات توخينا الاستفادة، في دراستنا، من المناهج والأبحاث المنجزة في مجال علم الاجتماع الأدبي وتطبيقاته النقدية، لأنها تعطي الأسبقية للجدلية التاريخية» (ص19).

- إن البنيوية التكوينية باعتبارها منهجا اجتماعيا يصدر عن رؤية تاريخية جدلية، ويرتبط بالقوى الاجتماعية وصراعاتها وانعكاساتها الأدبية والفنية «يسهم في تخليص دراساتنا من هالات التقديس والتبرير القائم على أحكام مسبقة، خاصة أن معظم الدراسات المتصلة بالمجتمع العربي وثقافته مطبوع بإضفاء القداسة على حساب التحليل الموضوعي» (ص21).

- حاجة الأدب والفكر العربي إلى الدراسات الموضوعية التي تسعف على وعي المشكلات المتميزة لثقافتنا، وعلى تعميق الفكر النقدي اللازم للتجديد، عبر المواجهة والتفاعل «ولأن دراستنا هذه موجهة أساسا إلى القارئ العربي، فإنها تنطلق من المنظور الذي نعتبره ملائما لإعادة طرح بعض القضايا والمشكلات في النقد» (ص21).

يستقي المنظور المعرفي والفكري في دراسة محمد برادة خلفياته النظرية وأدواته الإجرائية من البنيوية التكوينية. ولذلك يتخذ التحليل منحى سوسيولوجيا يركز على فهم الشروط الاجتماعية والثقافية التي تحكمت في تكون المشروع النقدي لمحمد مندور. في ضوء منطلقات هذا الاختيار السوسيولوجي الجدلي يرسم محمد برادة الحدود المنهجية لدراسته، بشكل حاسم، فهو لا يدرس الخطاب النقدي لمحمد مندور دراسة بنيوية محايثة، بمعزل عن سياقه التاريخي، كما أنه لا يهتم بالتأريخ لسيرة محمد مندور، ولا يعنى بالتحليل النفسي لشخصيته ولمواقفه النقدية. يتوافق هذا القصد المنهجي مع الفرضية الأساسية التي تنطلق منها البنيوية التكوينية، وهي أن «الكشف عن هذه البنى (البنى الذهنية)، في أغلب الأحيان، وفهم النتاج الأدبي، ضمن ذلك، هو أمر يتعذر بلوغه على الدراسة الأدبية المحايثة، وعلى الدراسة المتجهة نحو النيات الواعية للكتاب، أو نحو علم نفس الأعماق، ولا يمكن أن يبلغه سوى بحث من النمط البنيوي والسوسيولوجي»[14].

سيتيح المنظور السوسيولوجي لمحمد برادة تفادي مثالية التحليل السيكولوجي الذي هيمن على الفكر النقدي العربي، ذلك أن معظم السير المكتوبة بالعربية عن الشعراء والأدباء تتخذ من وعي الذات العامل الحاسم، وتغفل التاريخ والعلائق الاجتماعية والاقتصادية «مادام الشاعر أو الزعيم هو الذي يقرر مصيره بل يحدد قدر قبيلته أو أمته» (ص24).

ويتأكد هذا الاختيار السوسيولوجي في الممارسة النقدية عند محمد برادة، من الأسئلة التي توجه مسار الدراسة، وتتوخى فهم التحولات الثقافية والسياسية في مسار محمد مندور:

- كيف نفهم كتابات مندور؟

- ما الشروح التي يمكن إعطاؤها لتحولاته الثقافية والسياسية؟

في ضوء هذه الأسئلة/ الأهداف يعمل التحليل على كشف العوامل الاجتماعية والأيديولوجية التي ساهمت في تكون الخطاب النقدي عند محمد مندور، وأثرت في ممارسته النقدية والثقافية، وإبراز اللحظات الأساسية التي يرتكز عليها مشروعه النقدي، وتفسير ما طبع مساره التاريخي من تحولات منهجية، استنادا إلى شروط الحقل الثقافي التي تتحكم في تكون الخطابات الفكرية والفنية، وفي تحديد إمكاناتها وحدودها.

هكذا، تتحدد أولوية المنهج بالنسبة إلى محمد برادة في البحث في تكون genèse البنية، ويشير هذا المفهوم «إلى أن ما هو مطروح ليس دراسة البنيات من حيث هي كذلك، بصورة سكونية ولازمنية، بل العملية الجدلية لصيرورتها ووظيفتها»[15]. في سياق هذا الفهم الجدلي، يدرج محمد برادة بنية الخطاب النقدي عند محمد مندور، من منظور بنيوي تكويني، في بنية أوسع، هي بنية الواقع التاريخي الذي تكونت فيه، بمختلف أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بهدف استجلاء العلاقات الاجتماعية، ورصد الأيديولوجيات التي تحرك الخطابات وتوجه مقصديتها الجمالية والثقافية. وهنا نجده يستحضر مفهوم الحقل الثقافي في سوسيولوجيا عالم الاجتماع الفرنسي «بيير بورديو» لتفسير أثر هذه العلاقة المعقدة. ويعني هذا المفهوم «القطيعة مع الإشكالية التقليدية... لنتساءل، ليس عن الكيفية التي تمكن بها أحد الكتاب من أن يؤول إلى ما أصبح عليه، بل لنتساءل عما يلزم أن تكون عليه مختلف فئات الفنانين والكتاب في عصر ومجتمع محددين، من زاوية الوصف الخارجي للعلاقات الاجتماعية، ليتسنى لهم أن يشغلوا المواقع التي تسمح بها وضعية معينة داخل الحقل الثقافي، وتتيح لهم بالتالي، اعتناق المواقف الجمالية أو الأيديولوجية الملتصقة موضوعيا بهذه المواقع» (ص24).

يقود مفهوم الحقل الثقافي إلى تفادي تقييم أعمال مندور النقدية، بمعزل عن شروط تكونها الاجتماعية والسياسية، لأن هذا العزل يحولها إلى ممارسة مغلقة، متعالية على الشروط الموضوعية التي تكونت فيها، وهذا ما يسقط التحليل في نزعة لاتاريخية. لتجاوز هذه النزعة اللاتاريخية في التقييم، يعيد محمد برادة تشييد المسار الذي قطعه محمد مندور، في سياق استكشاف علاقاته بالحقل الأدبي، المرتبط بدوره بحقل السلطة باعتباره خاضعا لتكوينات اجتماعية طبقية تؤدي الدور الأساسي في تحديد الاتجاهات والاختيارات.

وما يسهل عملية التفسير، أي إدراج البنية العامة للخطاب النقدي لمحمد مندور، في بنية أوسع مرتبطة بالحقل الثقافي، هو تجربة محمد مندور النقدية والثقافية «فهو لم يكن مجرد ناقد متخصص منغلق على نفسه. كانت نشاطات واهتمامات أخرى تضفي عليه طابع «المثقف العضوي»، ومن ثم لا يمكن موضعته أو فهم أعماله من دون اعتبار المرحلة التاريخية المتأججة التي عاشتها مصر خلال الفترة من 1940 إلى 1965، أي طوال سنوات الفعالية في حياة مندور» (ص23).

لا شك في أن تفكيك العناصر المكونة للحقل الأدبي، والتحليل الموضوعي للفاعلين فيه، انطلاقا من وضعيتهم الطبقية، ومن تأثيرهم ووزنهم الوظيفي، سيتيح فهما أحسن لأعمالهم، لأنه يمكن من ربط المقتضيات الداخلية للخطاب، بالإرغامات الاجتماعية، وبمدى ملاءمة الخطاب للرؤية الحياتية. وهذا ما يفسر اهتمام محمد برادة بتحليل بنيات العلائق الموضوعية داخل الحقل الأدبي، حتى يتجنب التأويلات الجزئية

التي نصادفها في كثير من الدراسات المتصلة بهذه الحقبة. ومن أجل ذلك، يتجه التحليل السوسيولوجي عند محمد برادة إلى تفكيك مكونات الحقل الأدبي، واستكشاف الأيديولوجيات المتنافسة فيه، بهدف استجلاء العلاقة بين أعمال محمد مندور والبنية التاريخية التي تحرك فيها منذ كتابته الأولى، وتحديد نمط الرؤية للعالم vision du monde التي تحكم أعماله النقدية والثقافية والسياسية. ومفهوم الرؤية للعالم في البنيوية التكوينية، هو مفهوم اجتماعي يتعلق بالطبقة والجماعة، وليس بالفرد. بمعنى أن الرؤية للعالم واقعة اجتماعية وليست واقعة فردية، تنتمي إلى مجموعة أو طبقة، وترتبط بالبنيات الذهنية للطبقات. «إن الرؤية للعالم هي بالتحديد هذا المجموع من الطموحات، من المشاعر والأفكار التي تضم أعضاء مجموعة (وفي الغالب طبقة اجتماعية) وتواجهها بمجموعات أخرى... إنها تعميمية لتيار حقيقي لدى أعضاء مجموعة يحققون جميعا هذا الوعي الطبقي بطريقة واعية ومنسجمة إلى حد ما»[16].

إذا كانت «سوسيولوجيا المضامين»[17] التي ميزت المناهج الاجتماعية التقليدية تعمد إلى مطابقة مضمون الأعمال الأدبية والثقافية بمضمون الوعي الجمعي «أي مضمون طرق التفكير والسلوك التي يقوم بها الناس في حياتهم اليومية»[18]. وبالتالي ما تنتجه من فهم لا يخرج عن نظرية الانعكاس، فإن البنيوية التكوينية تقوم بتحويل جذري لهذه العلاقة، لأنها تنطلق من مقدمات ليست فقط مغايرة لتلك، بل ومعارضة لها. فالعلاقة الجوهرية بين النتاج الأدبي والثقافي والواقع التاريخي، لا تقوم على مطابقة المضامين بين هذين المجالين «ولكنها تهم فقط البنى الذهنية، وهي ما يمكن تسميته بالمقولات التي تنظم في وقت واحد الوعي التجريبي لفئة اجتماعية معينة، والكون التخييلي الذي يبدعه الكاتب... لذلك فمن الممكن أن يحصل، من هذا المنظور – وهذا يحصل في أغلب الأحيان - أن تكون المضامين متنافرة تماما، بل ومتعارضة متماثلة بنيويا أو توجد في صلة وظيفية على صعيد البنى المقولاتية»[19].

انطلاقا من هذا المبدأ البنيوي التكويني، التناظر البنيوي homologie structurelle الذي يرى أن العلاقة بين الخطاب والواقع تمر عبر وساطة البنى الذهنية، وليس عبر علاقة مباشرة آلية، بما لا يجعل الخطاب مجرد انعكاس للواقع التاريخي، يعيد الباحث بناء الحقل الثقافي الذي تكونت فيه الممارسة النقدية لمحمد مندور.

ينتمي محمد مندور إلى جيل 1936 في تاريخ النقد الأدبي بمصر، الذي أعقب جيل 1919، أي جيل الرواد مع طه حسين ومحمود عباس العقاد ومحمد حسين هيكل، وتبلورت مفاهيمه من خلال المناخ المحموم المضطرب للسنوات من 1936 - 1964.

ويكشف محمد برادة المعالم البارزة للحقل الأدبي الأساسي خلال هذه الفترة الزمنية، بترابط مع حقل السلطة والخطاب الأيديولوجي للطبقات، ثم يعمد في خطوة ثانية إلى موضعة محمد مندور داخل الحقل الثقافي، من خلال البحث في الدور الاجتماعي الذي اضطلع به في تحقيق تجانس الوعي الطبقي طوال السنوات الجوهرية من نشاطه (1936 - 1964)، وهي السنوات التي شكلت رؤيته الأيديولوجية والنقدية، وأتاحت له أن يؤدي دورا معينا في الحياة الأدبية والسياسية لبلاده.

إن أهم المكونات الفاعلة في الحقل الأيديولوجي بمصر، خلال هذه الفترة، كان الاحتلال البريطاني، ورد الفعل الوطني ضد الاستعمار، وتسريع التمايز الطبقي بفعل الاستعمار، عن طريق مساندته البورجوازية الأرستقراطية، وكبار الملاك، والموظفين السامين. كما شكل الدين عنصرا موجها لكل الاتجاهات. غير أنه أهم ما يميز هذه الفترة التاريخية هو تبلور التمايز الأيديولوجي، خاصة على الصعيد النظري، حيث برزت ثلاثة اتجاهات أساسية، توجه الكلية الاجتماعية:

- **أيديولوجيا ليبرالية - قسرية:** اعتنقتها الأرستقراطية والبورجوازية الصناعية وفئات الوسطاء المستفيدين من التبعية للأجنبي. هذه الأيديولوجيا كانت تقوم بدعم مصالح هذه الفئة وتضفي عليها طابع المشروعية، من خلال سن التشريعات والقوانين السياسية.

- **أيديولوجية وطنية إصلاحية:** تبلورت عند الفئات الطامحة إلى تحقيق مشروع وطني يتصدى للهيمنة الأجنبية، وللاستغلال الذي كان يمارسه حلفاء الاحتلال الأجنبي في الداخل. رغم رفضه الاحتلال الأجنبي، لم يكن هذا المشروع الوطني يتبنى القطيعة مع الغرب، ولا مع «فعالية» نموذجه السياسي. ويلاحظ محمد برادة أن معالم هذه الأيديولوجيا لم تكن محددة، بل ولم تكن قابلة للتحديد بسبب اختلاط الفئات والقوى الاجتماعية التي تنتسب إليها، وبسبب انعدام تنظير واضح عند قادتها يسمح بتتبع تطوراتها. هذا ما كان يجعلها أيديولوجيا «تلحم» العناصر المنضوية تحت مظلتها نتيجة تسيبها وعدم تحديدها. ويمكن اعتبار حزب الوفد الذي كان ينتمي إليه محمد مندور بمنزلة التعبير السياسي عن هذه الأيديولوجيا.

- **أيديولوجيا طوباوية:** تتميز على خلاف الأيديولوجيات الأخرى بطابعها الكلي والجذري، الرامي إلى تجاوز جميع العينات المجربة من قبل. ورغم الاختلاف القائم بين الاتجاهين الممثلين لهذه الأيديولوجيا الطوباوية (الإخوان المسلمون والشيوعيين)، فقد كانتا تحتلان الساحة وتستقطبان جماهير الشباب الغاضب.

بعد إبراز مختلف العناصر المكونة للحقل الأدبي للمرحلة الزمنية 1936 1952-، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأدبية، ينتهي محمد برادة إلى موضعة محمد مندور داخل النسيج الاجتماعي باعتماد مقولة «المثقف العضوي»، لتفسير الدور الذي مارسه في الصراع الاجتماعي. فهو لم يكن مجرد ناقد أدبي متخصص، بل مثقف عضوي، اضطلع بدور أيديولوجي في تحقيق تجانس الوعي الطبقي، إلى جانب دوره الأدبي في تجديد الخطاب النقدي العربي الحديث، بحكم انتمائه إلى الطبقة الريفية المتوسطة التي أسهمت في الكفاح من أجل الاستقلال، سواء عن طريق الفلاحين في البادية، أو بوساطة أبنائهم في المدن، وكان خطابها السياسي يلتقي مع تطلعات البورجوازية الصغيرة ومع الطبقة المتوسطة في المدن. هذا الدور الأيديولوجي الذي اضطلع به لم يبق في حدود الانتماء الثقافي، بل تحول إلى التزام سياسي حين ارتبط محمد مندور بحزب الوفد. ويمكن تمييز مرحلتين في هذا الارتباط: في المرحلة الأولى عبر عن تعاطفه معه من خلال المقالات التي نشرها في الصحف الفرنسية مؤيدا إلغاء المحاكم المختلطة. وفي المرحلة الثانية التحق بحزب الوفد الذي عهد إليه بإدارة صحيفة «الوفد المصري».

تكتسب هذه المرحلة أهميتها في حياة مندور ومساره الأيديولوجي والنقدي، لأنها تمثل فترة تبلور الوعي السياسي لمندور الذي أصبح يضطلع بدور أساسي داخل يسار حزب الوفد، من خلال ممارسته العمل السياسي الصحافي. وأيضا عندما أصبح عضوا بالبرلمان باسم حزب الوفد ورئيسا للجنته التعليمية.

إن فترة العمل السياسي والصحافي أتاحت لمندور أن يتجذر بعمق في ممارسة اجتماعية تنصهر عبرها ثقافته النظرية بمواقفه النضالية والسياسية. وهذا ما يفسر أن الاهتمام بالأدلجة عند مندور أصبح أكثر وضوحا بعد خوضه تجربته السياسية، ويظهر ذلك في دعوته إلى ضرورة ممارسة «التفكير المذهبي» (التفكير الأيديولوجي)، باعتباره التفكير الوحيد القادر على أن يعطي للصراعات أبعادها الموضوعية.

ما ينبغي تأكيده هنا، أن محمد برادة يتعامل بمرونة مع المنهج السوسيولوجي البنيوي التكويني. فهو لا يطبق مفهوم المثقف العضوي على حالة محمد مندور بشكل آلي، ذلك أنه يرى أن «عضوية» مندور تتصل بحركة مكونة من فئات اجتماعية متعددة، أكثر مما هي متصلة بطبقة واحدة محددة ومتميزة، كما يذهب إلى ذلك تعريف غرامشي. لقد تشكل الوعي النقدي والأيديولوجي لمحمد مندور في أحضان فكر وتطلعات الحركة الوطنية الاجتماعية المصرية، ولا يكتسب هذا الوعي أهميته في هذا التحليل السوسيولوجي من وظيفته الفردية، أي من نوايا الكاتب، ولكن من السيرورة الاجتماعية الجدلية الموجهة للوعي وللفاعلين، خلال الفترة الممتدة من 1936 إلى 1956، والتي تحدد فيها دور محمد مندور باعتباره مثقفا عضويا يعبر عن الوعي الممكن للطبقة المتوسطة المصرية المتطلعة إلى الاستقلال والحرية. من هذه الزاوية السوسيوتاريخية يخلص الباحث إلى «اعتبار مندور بمنزلة انعكاس مبدع لصفوة مثقفة كانت تبحث عن ذاتها عبر خليط من الاختيارات والإمكانات. وكان الجزء الكبير من الرهان خلال هذه الفترة التاريخية، يتمثل، قبل كل شيء، في بلورة وعي ممكن يسمح للحركة الوطنية - الاجتماعية، بإرساء دعائم تفكير متحرر من الظلامية الماضوية ومن الاستلاب الاستعماري» (ص114).

تؤكد حالة مندور الترابط بين الفعالية الأيديولوجية، وبين العلاقة العضوية للمثقف بطبقته، فكتاباته السياسية والاجتماعية طوال الفترة من 1940 إلى 1952 تنتصب لتأخذ شكل «إسمنت اجتماعي» وفق تعبير غرامشي، لتلحم صراع طبقة (أو فئات من الطبقات بالنسبة إلى حالة مندور) متطلعة إلى تغيير المجتمع. و«بذلك كان دور مندور، طوال هذه الفترة، وكما وجهته عناصر موضوعية واختيارات واعية، هو الاضطلاع بمهمة «العاكس المبدع»، مع آخرين، لوعي طليعة وطنية قومية» (ص266).

في سياق هذه الإرغامات السياسية والأيديولوجية، ساهم محمد مندور باعتباره ناقدا، في «تجسيد» التفكير الأيديولوجي السائد خلال فترة تاريخية معينة. فمن خلال النظرية الأدبية، استطاع أن يبلور ملامح أيديولوجيا كانت تتشكل وتنمو ضمن شروط اجتماعية - اقتصادية، وكان هو بكتاباته يعبر من خلالها عن رؤيته للعالم. وسيلته الأساسية في ذلك إعطاء صياغة مفهومية للآثار الأدبية التي كان ينطلق منها في تحليلاته النقدية. وهذا ما يفسر أن المصطلحات والمناهج الأجنبية التي تأثر بها مندور، وفهمها على نحو خاص، قد قادته، في كثير من الأحيان، إلى اختزال الأعمال المنقودة، وإلى تحويلها إلى مجرد سجلات أيديولوجية.

يخلص محمد برادة إلى أن هذه الرؤية للعالم التي تجمع بين فكرة الاشتراكية وفكرة الديموقراطية هي التي تنتظم مفاصل المشروع النقدي والفكري لمحمد مندور في إطار بنية دالة منسجمة. وقد تشكلت في صيرورة الوضع التاريخي الذي عرفته مصر منذ الثلاثينيات إلى حدود العام 1964. وإن تغير عوامل ومكونات هذا السياق التاريخي طوال هذه الفترة الزمنية هو الذي يفسر ما عرفه مشروع محمد مندور من تحولات منهجية ونظرية وفكرية؛ فقد انتقل من المنهج التأثري الجمالي إلى النقد الاجتماعي، تحت التأثير السياسي والاجتماعي، لينتهي إلى الواقعية الاشتراكية مع ثورة يناير 1952.

يبرز أثر الوضع التاريخي بشكل جلي في بنية الخطاب عند محمد مندور، مع نجاح ثورة 1952، وما ترتب عنها من تصنيف طبقي جديد، بفعل نتائج الأدلجة التي قامت بها الأيديولوجية الناصرية، حيث «أصبح محمد مندور مثقفا «تقليديا» (بالمعنى الذي يعطيه غرامشي) ينضم إلى النظام الجديد، ومن ثم فإن كتاباته لم تعد تتوافر على الفعالية الأيديولوجية نفسها. لقد غدا انعكاسا متلقيا بعد أن كان انعكاسا مبدعا» (ص266).

فإذا كان محمد مندور مثقفا عضويا، يعبر عن الوعي الممكن للطبقة المتوسطة المصرية طوال الفترة الممتدة من 1936 إلى 1952، أي أنه كان «انعكاسا مبدعا» لوعي جماعي طبقي، فإنه في مرحلة الثورة الناصرية خضع لميكانيزم التكييف، بفعل عملية الأدلجة التي باشرها النظام الناصري الجديد، وانتهى به الأمر إلى مجرد انعكاس للميكانيزم المتحكم في الحقل الثقافي الجديد سنة 1952، وبذلك فقد وظيفته العضوية النقدية، وأصبح وعيا متكيفا مع الأيديولوجية السائدة، ذلك أن مسار الأدلجة الذي قام به النظام الناصري الجديد للمجتمع «قد انتهى إلى تحديد دور آخر للمثقفين المصريين، هو دور «موظفي البنيات العليا» وفق تعبير غرامشي. كان باستطاعة المثقفين أن يساهموا في نشر هيمنة النظام الجديد، ولكن لم يكن لهم حق انتقاد الأيديولوجيا السائدة» (ص236). ولم ينج محمد مندور من عملية الأدلجة الناصرية، ولم يكن يخفي تحوله إلى المذهب الاشتراكي ودفاعه عنه ضد الرجعيين والثيوقراطيين. ولذلك يخلص محمد برادة «إلى اعتبار المنهج الأيديولوجي، عند مندور، بمنزلة صدى لـ «العصر الأيديولوجي» الذي ساد مصر في الستينيات، أكثر مما هو نتيجة تفكير تركيبي متميز عن بقية المناهج التلفيقية» (ص237).

نقد النقد .. جدلية النظرية والممارسة

من خلال ما تقدم من تحليل للمنهج النقدي عند محمد برادة، يتضح لنا التلازم بين النقد والأيديولوجيا والثقافة عنده، في تشريح الخطاب النقدي لمحمد مندور. كيف تتحدد إستراتيجية الربط بين هذه الحقول الثلاثة؟ وكيف تتفاعل فيما بينها، نظريا وإجرائيا، في الممارسة النقدية لمحمد برادة؟

إن مشكلة النقد العربي، في تصور محمد برادة، لا تطرح فقط من منظور الابستيمولوجيا، لأنها لا تقتصر على مشكل الصلاحية والملاءمة، والسعي إلى إضفاء الطابع العلمي على النقد، بقدر ما تنتج عن انشغال نظري وعملي، ينبني على تشخيص سوسيولوجي لواقع النقد العربي، من حيث هو واقع مطبوع بالمأزق

التاريخي لثقافة قومية تتطلع إلى التحرر من الاستلاب، وإلى ايجاد حلول لمشكلات التأخر التاريخي منذ عصر النهضة العربي. هذا «الأثر التاريخي» هو ما يوجه إستراتيجية نقد النقد عند محمد برادة، ويحدد وظائفها وأدوارها:

- **وظيفة أيديولوجية:** إذا كان النقد خطابا اجتماعيا، يستند في تكونه إلى السيرورة الاجتماعية التي توجه مواقف الفاعلين ومواقفهم الفكرية والأيديولوجية، فإن دور الناقد لا يقف عند حدود العمل النظري المتخصص، بل يضطلع بدور مهم في الجدلية الاجتماعية بحكم المأزق التاريخي للثقافة العربية. وهذا ما يجعل من الناقد العربي منخرطا في الكلية التاريخية للمجتمع؛ ففي سعيه إلى بناء نظرية أدبية يكون مشغولا بالتفكير في نموذج قادر على بلورة حلول لمعضلات المجتمع. لذلك، فإن الموقف الأيديولوجي لمحمد برادة واضح. إنه لا يدعي الحياد الموضوعي «ولا يمكن الزعم بأن منهجنا هو منهج علمي أو موضوعي بإطلاق: بل هو منهج يصدر عن رؤية أيديولوجية ولا يتحايل في إخفائها. لكن، بين التفضيل الأيديولوجي، وبين موضوع التطبيق، هناك إمكان القيام بتحليل موضوعي نسبيا. وهكذا، فإن دراسة الحقل الأيديولوجي من 1936 إلى 1952، ثم الحقل الأيديولوجي من 1952 إلى 1965 ترمي إلى تحديد الشروط الاجتماعية – الثقافية التي تولدت عنها الإنتاجات الأدبية والنقدية خلال هذه الفترة، متأثرة ومستجيبة لعلائق معينة بين القراء وبين المنتجين الأدبيين» (ص265).

يصدر نقد النقد، إذن، في ممارسة محمد برادة عن رؤية أيديولوجية. ولذلك يندمج فيه التنظير الأدبي بالممارسة الاجتماعية، بمعنى «ينبغي أن يقوم بمهمة دنيوية worldly vocation، ليست عائمة في وجود ذهني»[20].

إن نقد النقد عند محمد برادة هو مشروع نقدي أيديولوجي. أولا، يهدف إلى كشف الأيديولوجيات التي تتنافس وتتنازع في السيرورة الاجتماعية، وتحكم بالتالي مواقف الفاعلين، وتؤطر شكل استجابتهم للتاريخ. ثانيا، يهدف إلى ممارسة نقد نظري للبنيات الثقافية التقليدية. وهذا يستدعي من الناقد أن يتموضع ثقافيا في مجال الحقل الثقافي والأيديولوجي. وهذا ما يتضح من ممارسة محمد برادة، حين يعلن تموقعه في صف ثقافة الطليعة والحداثة في مواجهة ثقافة الجمود والماضي، التي تضع المسلمات والموروثات موضع التساؤل وإعادة النظر بكيفية جذرية. «وجوهر المشكل النقدي، في رأينا، لا يتمثل بإضفاء الطابع العقلاني على نقدنا الأدبي بوساطة مصطلحات «علمية»... إن معركة «علمية النقد» بهذا المفهوم لن تخرجنا من الحلقة المفرغة. على العكس، نعتقد أن المأزق التاريخي الذي توجد فيه الثقافة العربية، يقتضي تجاوزا مبنيا على العمل الثقافي – السياسي، الرامي إلى تحويل كلي لبنيات المجتمع العربي وللعلائق السائدة فيه. من هذه الزاوية، فإن النقد النظري، باعتباره إعادة نظر مستمرة «مستقلة ومرتبطة» بالحقل الأيديولوجي، سيتيح له الإسهام في عمل أولي وضروري، هو تقويض «الدليل» الثقافي القائم، وتفجير المقاييس والقيم المستمدة من شرنقة الماضي التقليدي». (ص274).

على خلاف ما ينتقده محمد برادة بالتحليلات المثالية اللاتاريخية، يطرح فكرة التموضع positionality في الحقل الثقافي – الأيديولوجي. فالنقد بالنسبة إليه تتحدد ممارسته وإشكالياته النظرية داخل السياق

التاريخي. وهذا ما يفسر تبني محمد برادة منهجا أيديولوجيا، في دراسة الخطاب النقدي عند محمد مندور، هو البنيوية التكوينية التي تستلهم مرجعيتها من المادية التاريخية «إن البنيوية التكوينية للوسيان غولدمان تتضمن، بداهة، أيديولوجيا، تصورا للعالم هو من دون شك تصور المادية الجدلية التاريخية. ولكنها قبل كل شيء دليل منهجي لمقاربة النتاج»[21].

تلح البنيوية التكوينية باعتبارها منهجا أيديولوجيا على العلائق الوطيدة بين الأدب والأيديولوجيا، وتعتبر الخطاب الأدبي - بشكل خاص - والخطاب الثقافي، بشكل عام، «أحد مكونات ومظاهر المعمار الأيديولوجي المجسد للبنيات الفوقية لمنظومات الأفكار، وأن أنماط الوعي التي هي بدورها تعبير عن علائق اجتماعية محددة. ومن ثم، فإن الأدب، منظورا إليه ككل نظري وتطبيقي، يصبح سيرورة تتشيد داخلها الأيديولوجيات وتتناقد وتتحول» (ص265).

- **وظيفة تنظيرية:** لا يستهدف نقد النقد عند محمد برادة فقط نقد الواقع النقدي الأدبي، بل إن ما يحفزه هو تغيير الابستيمولوجيا القائمة. بمعنى التفكير انطلاقا من التشخيص السوسيولوجي لمشكلات الواقع النقدي، في صياغة حلول لمشكلات النقد العربي، بحثا عن نموذج ممكن للنقد العربي لا يظل رهين نموذجية الغرب. في هذا السياق يرى محمد برادة أن أبرز مظهر لأزمة النقد العربي هو غياب نظرية للأدب العربي، ولذلك يقترح أن المخرج من هذا المأزق الابستيمولوجي يتمثل في الدعوة إلى ما يسميه النقد النظري «لأجل ذلك ألححنا في هذه الخاتمة على ضرورة ممارسة نقد نظري للأدب العربي. ونحن نقصد بهذه الصيغة إبراز اقتناع قوي عندنا، أكثر مما هي دعوة برنامجية. ذلك أن القصور «النظري» الذي عايناه في مختلف مجالات الحياة اليومية للمجتمع العربي، قد تأكد لنا من خلال إنجازنا لهذه الأطروحة، ومساءلتنا لكتابات فكرية وأدبية... إلا أن ما زاد اقتناعنا به هو ضرورة الاعتماد على ما أسميه مؤقتا بالنقد النظري» (ص272).

والتنظير الأدبي بالنسبة إلى محمد برادة لا يختزل في فعل النظرية المجردة، لأنه يستمد ديناميته من جدلية الممارسة الاجتماعية «النظري مرتبط بالملموس الذي يتكون في مجال النقد الأدبي من أعمال الإبداع ومن التاريخ ومن الأيديولوجيات المتصلة بفترة العمل الأدبي أو مادته» (ص273).

ينطلق هذا النقد النظري، بحكم وظيفته السوسيولوجية، من تصور أيديولوجي لمفهوم العمل الأدبي، ينظر إليه باعتباره يمثل «بنية دالة» يتلاحم فيها الشكل بالمادة «إن التباعد: مضمون – شكل، لا يمكن لحمه إلا من خلال ممارسة نقدية للعمل الأدبي. ولتكون هذه فعالة، لا مناص من التسليم» بأن الشكل هو دائما أيديولوجيا، وأيديولوجيا فعالة» (ص274).

هذا الفهم الأيديولوجي لوظيفة التنظير هو ما يجنب النقد العربي – في رأي برادة – النزعات اللاتاريخية الميالة إلى إضفاء طابع المثالية على الإنتاجات والظواهر الأدبية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالأشكال الأدبية وبتكونها وتطورها باعتبارها ممارسات ثقافية.

ولذلك يرى أن مشكل النقد العربي لا يختزل إلى إشكال ابستيمولوجي، يتمثل في إضفاء الطابع العقلاني على النقد الأدبي بوساطة مقاربات علمية، أو بجعله حقلا للتدليل على نظريات أثبتت «صحتها» في مجالات

معرفية أخرى. إن معركة علمية النقد بهذا المفهوم الابستيمولوجي الصوري، تحول النقد إلى مقاربة مثالية تفتقد البعد التاريخي. على العكس، يرى محمد برادة أن مشكل النقد العربي هو مسألة تتعلق بسوسيولوجية المعرفة وتاريخيتها، لأن المأزق التاريخي الذي توجد عليه الثقافة العربية، جعل الناقد العربي منذ النهضة، يولي وجهه باتجاه الغرب للبحث عن حلول لمشكلات التأخر التاريخي. ولذلك لا يمكن أن نفصل مشكلة النقد العربي، عن الرؤية المزدوجة التي تعانيها الأيديولوجية العربية المعاصرة، بفعل أثر المثاقفة المتفاوتة مع الغرب. مازال النقد العربي محكوما إلى اليوم بالأيديولوجيا الضمنية لخطاب النهضة.

- **وظيفة ثقافية:** تتحدد وظيفة نقد النقد عند محمد برادة ضمن سياق محدد، هو الثقافة العربية المعاصرة، من جهتين: أولا، اعتبار النقد خطابا اجتماعيا، ينتج في سياق مكونات الحقل الأيديولوجي الخاصة بثقافة محددة «أي يحمل سماتها ويعبر عن طموحاتها ويواجه مآزقها في الآن نفسه»[22]. ثانيا، باعتبار النقد خطابا اجتماعيا، فإن البحث في أزمة الخطاب النقدي العربي الحديث يستدعي أسبقية إعادة النظر في أسس الثقافة القومية، بقصد تخطي مشكلة المثاقفة المتفاوتة، ذلك أن حل أزمة النقد لا يمكن أن يتم من دون تحليل شامل وجدلي لمكونات الحقل الثقافي وامتداداته السياسية والأيديولوجية. وبالتالي، فإن نقد النقد عند برادة يمثل في أحد أدواره الأساسية نقدا ضمنيا للثقافة، يتم بوساطة تحليل النصوص، وليس مباشرة، لأنه يستهدف تفكيك الأنساق المضمرة الأيديولوجية والثقافية للخطاب النقدي «نلح بأن مشروعنا يندرج في سياق محدد، يستوحيه ويتوجه إليه، ومن ثمة، فإنه يصبح، بغض النظر عن طريقة التعبير، حوارا مع «ثقافتنا» كما تتبدى لنا، وكما «نتحمل» مسؤوليتنا تجاهها. قد يقول البعض بأن الحوار مع الثقافة يمكن أن يتم مباشرة، ووجها لوجه، ليكون أكثر فعالية. لكننا نعتقد أن محاورة الثقافة في شكل انتقادات مباشرة وعامة، كثيرا ما تفضي إلى نوع من الحديث العصابي الخاضع للإسقاطات والرغائب والتجريد. في حين أن الحوار بوساطة تحليل نصوص حاملة لرؤية أيديولوجية ولشروط تاريخية، تتيح درجة أكبر من الفهم الموضوعي» (ص263).

إن نقد النقد بحكم وظيفته الثقافية لا يقف عند مستوى البنيات الظاهرة للخطاب النقدي، بل يتجاوز مستوى المقول، إلى المستوى المسكوت عنه في الخطاب، بهدف تفكيك مكونات الحقل الثقافي للخطاب، ليكشف الأنساق الأيديولوجية المضمرة التي تتحكم في بنيات الخطاب، في ضوء علاقات السلطة، وتكشف الأسئلة المسكوت عنها في الثقافة العربية المعاصرة «إن كتابات محمد مندور، بما تعبر عنه، من منهجية وقيم وصراعات سياسية وثقافية، تجنبنا الوقوع في علاقة أسطورية مع ثقافتنا: فبدلا من أن نبحث بين ثناياها عن جواب عن أسئلة تصوغ اهتماماتنا الذاتية، فإننا نولي الاعتبار للأسئلة والأجوبة الكامنة في جزء من ثقافتنا القومية، ونساهم في الوقت ذاته، من خلال تجليتنا لمنهجية مندور ولخلفياته الأيديولوجية، في إبراز تنظيره للنقد العربي على ضوء ممارسته» (ص263).

- **وظيفة تفكيكية:** لا يكتفي نقد النقد عند محمد برادة بالتحليل الوصفي لبنية العمل المنقود، استنادا إلى ما تقرره الابستيمولوجيا من معايير الملاءمة والصلاحية، لأن جوهر المشكل النقدي لا يتمثل بالنسبة إليه

في إضفاء الطابع العلمي على نقدنا الأدبي، بواسطة مصطلحات «علمية»، بحكم أن الخطاب النقدي العربي الحديث غير معزول عن المأزق التاريخي الذي توجد فيه الثقافة العربية. لذا يتحتم على نقد النقد أن يتخذ موقفا أيديولوجيا من هذه الثقافة، يتحيز لثقافة الطليعة والحداثة، باعتبارها ثقافة نقدية تخضع التصورات المهيمنة عن الذات والتاريخ والهوية للنقد والفحص، بامتلاك إواليات النقد السوسيولوجي. في سياق هذه المعركة الثقافية يتحتم على نقد النقد أن يسعى إلى تحديد موقف، أو تصفية حساب مع التراث النقدي السابق أو المعاصر... وهي عملية لا تبدأ إلا لتنتهي... يسعى إلى تحديد موقف من الأعمال المدروسة، لاسيما تلك التي تتحول إلى سلطة مهيمنة في التقليد الأدبي، بشرط أن يجري بناء هذا الموقف بطريقة موضوعية.

إن ما يجعل الوظيفة النقدية الدنيوية لنقد النقد ملحة في حقلنا الثقافي، هو نزعة المحافظة التي تغرق فيها، والتي تتجلى في إضفاء نزعة القداسة على الأعمال المؤسسة الرائدة «ويخيل إلي أننا لم نحدد موقفنا بعد، بكيفية موضوعية، من الكتابات النقدية العربية «الرائدة» فظل ثقلها يلفنا في دوامة الالتباسات، وسهولة الاجترار. وليس ما أعنيه هنا هو «التمرد» على طريقتهم النقدية أو تعويض منهجيتهم بأخرى أكثر فعالية أو ألصق بالحداثة، وإنما تحليل مناهجهم، وتظهير الأسس النظرية التي ترتكز عليها، محدوية نتائجها التطبيقية. ومثل هذا النقد للنقد، من الزاوية المشار إليها، هو ما يتيح التجاوز ويجعله ممكنا وحقيقيا» (ص262).

يتضح إذن، أن نقد النقد عند محمد برادة، لا ينحصر في مجرد النقد الابستيمولوجي الخالص للنقد العربي، أي رسم حدوده وضبط أشكال توظيفه للنظريات والمناهج في المستوى المعرفي المجرد، بل يعنى بالنقد ممارسة دالة تتولد عن الحاجة النظرية والعملية إلى الفهم النقدي لواقع الثقافة العربية الراهنة، وتتأسس «على التسليم بالمشروطية الاجتماعية للنظرية كما للممارسة، ذلك أن المسلك النقدي الواعي ينتمي إلى تطور المجتمع»[23].

بهذا المفهوم التفكيكي يمثل نقد النقد «إعادة نظر مستمرة، مستقلة ومرتبطة بالحقل الأيديولوجي»، تتخذ من النقد الأيديولوجي مسلكا منهجيا لتفكيك «الدليل الثقافي القائم»، وتقوم على جدلية النظرية والممارسة، «النظري مرتبط بالملموس الذي يتكون في مجال النقد الأدبي من أعمال الإبداع ومن التاريخ، ومن الأيديولوجيات المتصلة بفترة العمل الأدبي أو مادته» (ص273).

نقد النقد .. حدود الأيديولوجيا والابستيمولوجيا

مما يلفت النظر، في نهاية هذه الدراسة، أن العنصر الأيديولوجي idéologème[24]، أي وظيفة النقد داخل الحقل الثقافي العام التي يمكن تحديدها على مستوى تكونه وعلاقته بالسيرورة الاجتماعية مانحة إياه معطياته التاريخية والاجتماعية، يشكل نقطة الارتكاز في نقد النقد عند محمد برادة، أولا عبر تفكيكه لمكونات الحقل الأيديولوجي الذي يتكون فيه النقد كخطاب. ثانيا عبر موقعة النقد في النص الاجتماعي، أي الحقل الأيديولوجي العام الذي ينتمي إليه كخطاب. ثالثا عبر موقعة الناقد في حقل الصراع الثقافي كمثقف عضوي، من خلال الدور الاجتماعي الذي يضطلع به في السيرورة الاجتماعية.

إن النقد في تصور وممارسة محمد برادة يخضع في تكونه لشروط السيرورة الاجتماعية التي يتكون فيها، ويسهم فيها كخطاب. لهذا يأخذ التنظير كوظيفة جوهرية لنقد النقد شكل الممارسة الاجتماعية، داخل مجتمع محدد وثقافة محددة، ولا يمثل مجرد تأمل تجريدي يتعالى على شروط سياقه المادية والتاريخية. لكن ما نلاحظه هنا، على مستوى الممارسة النقدية عند محمد برادة، هو هيمنة التحليل الأيديولوجي على حساب التحليل الابستيمولوجي. ويتجلى ذلك في أن المنهج امتد أفقيا ليلتقط أقصى ما يمكن من الإواليات والعناصر الاجتماعية المتحكمة في تكون الحقل الأيديولوجي بأبعاده المتعددة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، للبرهنة على دور هذا الحقل في تكييف رؤية محمد مندور للعالم، وفي تحديد شكل استجابتها للوضع التاريخي الذي عاش فيه، وذلك على حساب التحليل العمودي الذي يبحث في البعد الابستيمولوجي للخطاب النقدي عند محمد مندور، من حيث صلاحية المناهج والمفاهيم التي يوظفها في قراءة النص العربي.

وإذا كان التحليل الأيديولوجي قد ساهم في كشف الرؤية للعالم التي حكمت المشروع النقدي والفكري لمحمد مندور، واستجلاء أثرها في ممارسته النقدية والتنظيرية، وتفسير ما عرفته من تحولات منهجية وأيديولوجية، فإن المشكل المنهجي عند محمد برادة يتمثل في عدم التوازن بين التحليل الأيديولوجي والتحليل الابستيمولوجي، ذلك أن العلاقة بينهما في ممارسته النقدية تتميز بالتراتبية، التي يحتل بموجبها التحليل الأيديولوجي مركز الصدارة، ويأخذ مساحة كبرى. وهذا ما جعل تحليله للخطاب النقدي عند محمد مندور، من حيث البنية المنهجية ونظام المفاهيم، على المستوى الابستيمولوجي، يتسم بالاختزال.

وإذا كان للبعد الأيديولوجي دور أساسي في إضاءة وكشف الاتجاهات الأيديولوجية المتنازعة والمتنافسة في المجتمع المصري في الفترة الممتدة من 1936 إلى 1964، التي تمثل الكلية الاجتماعية في هذه الفترة، وتحقق لها نوعا من التوازن، فإن منحه الأولوية الكلية في التفسير، قد أسقط محمد برادة في «حتمية متنكرة»[25]، تربط بنية الخطاب النقدي عند محمد مندور بالسيرورة الاجتماعية التي تتحكم - في نظر برادة - في صياغة وطرح الأسئلة، بحيث «تبدو مواقف العناصر الفاعلة مستجيبة لوظائف عملية – اجتماعية، أكثر منها تصورات وطرائق لمعرفة وتحليل المجتمع في كليته» (ص174)، وهذا ما يقلص دور الأفراد إلى مجرد استجابة للدينامية الاجتماعية، التي يفهم من تحليل برادة لها، أنها هي التي توجه البنية (خطاب مندور) وتنظمها، وتتحكم بالتالي في مواقف الفاعلين. وهذا ما عرض التحليل للانتهاء إلى «رؤية ميكانيكية للحتمية الاجتماعية»[26]. والمشكلة هنا ترتبط بالمنهج البنيوي التكويني الذي ينطلق من مسلمة أساسية تعتبر «المجموعات الاجتماعية هي الذوات الحقيقية للإبداع الثقافي. لذلك، فإن نقطة انطلاق سوسيولوجيا الأدب هي البحث عن تماثل بنيوي بين أيديولوجية الجماعة وفكر العمل الأدبي»[27].

لقد ظل الهدف الأساسي لمحمد برادة، على امتداد فصول الكتاب، هو موضعة محمد مندور في الحقل الأيديولوجي للفترة التي عاش فيها، واستنادا إلى هذه الموضعة التاريخية يفسر بنية خطابه النقدي، ويربطها بمواقفه الأيديولوجية والسياسية، بحيث تبدو الفعالية الاجتماعية لمحمد مندور، باعتباره مثقفا عضويا، هي المحددة للفعالية النقدية له باعتباره ناقدا أدبيا. وهذا ما أدى إلى تعويم الممارسة النقدية لمحمد مندور

في الحقل الأيديولوجي، نتيجة التركيز على دوره الاجتماعي والسياسي. كما أن التحليل الأيديولوجي هيمن في تفسير البنية المعرفية والنظرية للخطاب النقدي عند محمد مندور، وتحليل ما عرفه من تحولات في مسار تطوره، وما اعترى بنيته الخطابية من اختلالات نظرية ومنهجية.

إن ارتهان نقد النقد عند محمد برادة بالتفسير الأيديولوجي هو الذي يوضح لنا، على مستوى التحليل، هيمنة صورة «المثقف العضوي» لمحمد مندور على صورة «الناقد الأدبي». وهذا ما ترتب عنه تفصيل الحديث عن مكونات الحقل الأيديولوجي، والتوسع في رصد العوامل السياسية والاجتماعية والتاريخية، على حساب التحليل الابستيمولوجي لـ «نظام الخطاب» عند محمد مندور، من حيث البناء النسقي.

والسبب في هذا «الفائض» الأيديولوجي في التفسير، يرجع إلى أن محمد برادة، وبسبب ضغط حماسته الأيديولوجية، ظل مرتهنا لدراسة «كتابات مندور، باعتباره «ذاتا» جابهت هذه الوضعية الثقافية والتاريخية»، أي مثقفا عضويا، «ناشطا» اجتماعيا وسياسيا. وهذا ما ترتب عنه تغليب الدور الاجتماعي والسياسي لمحمد مندور على حساب الدور الأدبي والنقدي لممارسته النقدية، وتغليب الدينامية الأيديولوجية لفكره السياسي والاجتماعي على حساب الدينامية المعرفية لخطابه النقدي، بحيث تبدو هذه الأخيرة على مستوى الفعالية ثانوية وملحقة، وتابعة للأولى.

إن الجهد الكبير والمهم الذي بذله محمد برادة في الكشف عن مكونات الحقل الأيديولوجي، لكشف جذور الأيديولوجيات الكامنة وراء انطلاق النهضة العربية المعاصرة، في ترابط مع الأنساق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يبدو مضاعفا بالمقارنة مع الجهد الذي بذله في التحليل الإبستيمولوجي لبنية الخطاب النقدي عند محمد مندور. وهذا النقد الأيديولوجي يدخل في الحقيقة، وكما يشير محمد برادة نفسه، في اختصاص الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين والفلاسفة. وقد كان في إمكان محمد برادة أن يستثمر هذا الجهد المضاعف في التحليل الابستيمولوجي للخطاب النقدي عند محمد مندور، بما يفيد في إبراز دوره النقدي بصورة جلية وموسعة، وليست مختزلة.

ينبغي ألا يفهم من هذه الملاحظة، أننا نقلل من أهمية التحليل الأيديولوجي، ولكن نؤكد فقط على وضعية الهيمنة التي احتلها في بنية الخطاب، على حساب التحليل الابستيمولوجي للبنية، مما جعل العلاقة بينهما تنتظم وفق نموذج المركز والهامش. وهذا ما فوت على محمد برادة التدقيق في الإشكاليات الخطابية والنسقية للممارسة النقدية عند محمد مندور، وجعل الحدود بين الأيديولوجيا والابيستمولوجيا متفاوتة. وعلى الرغم من هذا التفاوت، فإن أهمية نقد النقد عند محمد برادة تكمن في وظيفته النقدية التفكيكية، التي تجعل منه قوة سالبة لا تخضع للضرورة الاجتماعية، بل إعادة نظر مستمرة في الوضع القائم للثقافة، بحثا عن نموذج أفضل، إنه نقد مفتوح على المستقبل، لا ينتهي إلى التكيف مع الواقع، لأنه يتشكل ويعمل في مسافة التوتر الجدلية بين الضرورة والحرية.

الهوامش

1 الدكتور محمد برادة، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.
2 محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب الرباط، الطبعة الأولى، 1999، ص10.
3 د. حميد لحمداني، سحر الموضوع، مطبعة آنفو برانت، الطبعة الثانية، 2014، ص7.
4 د. محمد الدغمومي، نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص15 و16.
5 المرجع نفسه، ص15.
6 Gyatri Chakravorty Spivak: Can the Subaltern Speak, in The post – colonial studies reader,edited by Bill Ashcroft, Gareth, Helen Tiffin, Rouledge, London and New York,1995, P: 24.
7 نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب، ص20.
8 عبدالحميد عقار، أفق الخطاب النقدي بالمغرب، ضمن كتاب النقد الأدبي بالمغرب، منشورات رابطة أدباء المغرب، الطبعة الأولى، 2002، ص107.
9 نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص11.
10 Alain Badiou : The Critique of Critque :Critical Theory as New Access to the Real, https://dingpolitik.wordpress.com/2014/01/09/the-critique-of-critique-critical-theory-as-a-new-access-to-the-real/
11 نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص11.
12 نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص336.
13 فولفغانغ إيزر، نظرية الأدب من منظور تحقيبي، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مكتبة المناهل، الطبعة الأولى، 1997، ص8.
14 لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص12.
15 بون باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، ترجمة: محمد سبيلا، ضمن كتاب البنيوية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، 1986، بيروت، ص43.
16 Lucien Goldmann: Le Dieu caché, Gallimard,Paris,1956,P: 26.
17 Lucien Goldmann :pour une sociologie du roman ,gallimard ,1973,p :347.
18 لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ص10.
19 لوسيان غولدمان، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ص10 و11.
20 ميلى ستيل، النفي أم التجذر؟ ترجمة: مصطفى بيومي، مجلة فصول، العدد64، صيف 2004، ص162.
21 بول باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، ص43.
22 سعد البازعي، استقبال الآخر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2004، ص12.
23 ماركس هور كهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2015، بغداد/ بيروت، ص10.
24 جوليا كريسطيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1991، الدار البيضاء، ص21.
25 بول باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، ص42.
26 بول باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، ص44.
27 Jaqcaue Dubois: Pour une critique Littéraire Sociologique, in LE LITTERAIRE ET LE SOSIAL, FLAMMARION, 1970, P:59.

المراجع

أولا: المراجع العربية والمترجمة

- **جوليا كريسطيفا**، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1991، الدار البيضاء.
- **حميد لحمداني**، سحر الموضوع، مطبعة آنفو برانت، الطبعة الثانية، 2014.
- **سعد البازعي**، استقبال الآخر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2004.
- **عبدالحميد عقار وآخرون**، أفق النقد الأدبي بالمغرب، منشورات رابطة أدباء المغرب، الطبعة الأولى، 2002.
- **فولفجانج إيزر**، نظرية الأدب من منظور تحقيبي، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، مكتبة المناهل، الطبعة الأولى، 1997.
- **لوسيان غولدمان وآخرون**، البنيوية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، 1986، بيروت.
- **لوسيان غولدمان**، المنهجية في علم الاجتماع الأدبي، ترجمة: مصطفى المسناوي، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1981، بيروت.
- **ماركس هور كهايمر**، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2015، بغداد/ بيروت.
- **محمد الدغمومي**، نقد الرواية والقصة القصيرة بالمغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- **محمد الدغمومي**، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب الرباط، الطبعة الأولى، 1999، ص10.
- **محمد برادة**، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.
- **ميلى ستيل**: النفي أم التجذر؟ ترجمة: مصطفى بيومي، مجلة فصول، العدد64، صيف 2004.

ثانيا: المراجع الأجنبية

- **Bill Ashcroft,Gareth,** Hellen Tiffin: The post - colonial studies reader, Rouledge, London and New York,1995.
- **Jaqcaue Dubois:** LE LITTERAIRE ET LE SOSIAL, FLAMMARION, 1970.
- **Lucien Goldmann:** pour une sociologie du roman ,gallimard ,1973.
- **Lucien Goldmann:** Le Dieu caché, Gallimard,Paris,1956.

ثالثا: المواقع الإلكترونية

https://dingpolitik.wordpress.com/2014/01/09/the-critique-of-critique-critical-theory-as-a-new-access-to-the-real/

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

في خطاب «الهوية» وإشكالياته المصطلحية

(نماذج من المعجمية والعلوم الإنسانية والنقد الأدبي)

د. عياد بومرزاق *

يطرح مصطلح «هوية» إشكالية اشتقاقية في اللغة العربية؛ فاللفظة مولدة وذات استعمال مخصوص، لذلك لا تسندها المعاجم اللغوية العامة المعاصرة إلى جذر لغوي عربي، فالمعاجم العربية القديمة خلوٌ من هذه المفردة، والمعاجم المعاصرة تفردها بمدخل خاص، وتعرض لها تعريفات مختصة. وبعض هذه المعاجم المعاصرة تردها إلى الموروث الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية، في حين أن بعضها الآخر يعرض مفهومها المعاصر من دون إحالة على تاريخها أو حتى على صيغتها الصرفية.

ورغم ذلك فإننا نعتقد أن هذا المصطلح، كما تشهد بذلك شهرته في استعمال العامة ويشهد به حضوره في كتابات النقاد العرب المعاصرين كأدونيس وجابر عصفور، لم يكن مُسقطا إسقاطا لغويا أو مفهوميا، بل له مرجعية لغوية ومصطلحية عربية قديمة وأجنبية. فما محله في التعريف اللغوي العام؟ وما متصوراته في السياقات المختصة؟

* باحث في النقد الأدبي والمصطلحية - الجمهورية التونسية.

1 - متصور الهوية بين «الثابت» و«المتحول»

تجمع بعض المعاجم العربية الحديثة، في اللغة العامة، بين متصورين في تعريف مفردة «الهُوِية»، في حين تُفرد أخرى لها متصورا واحدا؛ فـ «المعجم الوسيط»، معجم مجمع اللغة العربية بالقاهرة، جعل لها متصورا ماديا هو «بطاقةٌ يُثبَتُ فيها اسمُ الشخصِ وجنسيتُهُ ومولِدُهُ وعمَلُهُ، وتُسمى البطاقةُ الشخصيةُ أيضا»[1]، كما جعل لها متصورا فلسفيا في قوله: «الهُوِيةُ (في الفلسفة): حقيقةُ الشيءِ أو الشخصِ التي تميزه عن غيرِه»[2]. وهذا المتصور الثاني هو الشائع في أغلب المعاجم اللغوية العربية العامة؛ ففي «المنجد في اللغة والأعلام» تُعرف «الهُويةُ» بكونها «حقيقة الشيءِ، أو الشخصِ، المطلقة المشتملة على صفاته الجوهريةِ»[3]. ولئن شاعت بعض مصطلحات الفلسفة في تعريفيْ «المعجم الوسيط» و«المنجد في اللغة والأعلام»، فإن بعض المعاجم الأخرى تميل إلى المزج بين المصطلحات الصوفية والمصطلحات الفلسفية. وفي الانتقال بين الميدانيْن المعرفيين وبين الحقلين المصطلحيين تشتت للمتصورات؛ ففي معجم «الألفبائي القاموس الجديد»، المعجم الذي صنفه وشارك فيه أعضاء من جمعية المعجمية بتونس، تعرف الهوية بـ «باطنُ الشخصِ الدال على حقيقته، واتجاهاته»[4]، فانتقل بنا هذا التعريف من «الحقيقة الدالة على الشخص» إلى «باطن الشخص الدال على الحقيقة».

لا تبدو لنا إشكالية هذا المصطلح اللغوية محصورة في تشتت متصوراته بين «الجوهر» و«المظهر»، أو بين «الحقيقة» و«الباطن»، بل تتجاوز ذلك إلى جذورها الاشتقاقية التي أثرت تأثيرا واضحا في فوضى التعريف، فما صيغة «الهوية» الصرفية؟ وما علاقتها بـ «هو»، ضمير الغائب المفرد المذكر؟ وهل من سديد التعبير اللغوي أن أعوض مصطلح «إنيتي»، المصطلح الذي يشتمل على ضمير يعود علي، بـ «هويتي»، المصطلح الذي يشتمل على ضمير يعود على غيري؟ أم أن المصطلح عومل معاملة الأفعال الجامدة التي لا تنصرف مع تغير العوامل؟ وبِمَ عبر العرب القدامى عن المتصورات التي يحيل عليها مصطلح «الهوية»؟ وإذا كان المصطلح معربا حديثا، فلِمَ اختاروا له دالا إشكاليا؟ ثم ما متصوراته في ثقافته الأم؟

يرد معجم «المنجد في اللغة والأعلام» مصطلح «هوية» إلى ضمير الغائب المفرد المذكر «هو»، ففيه: «وذلك [المقصود «الهوية»] منسوبٌ إلى هُوَ»[5]. وورد في «المعجم الوسيط» ضمن مادة (الهُو). غير أن الضمير المجرد من أداة التعريف تعريفا عهديا (الـ)، في «المنجد في اللغة والأعلام»، غير الضمير المتوج بها، في «المعجم الوسيط». فالضمير الأول يحيل على كل شيء مفرد غير المتكلم، والاسم الذي يُشْتَق منه للدلالة على معنى مجرد مطلق، وصيغته الحديثة «المصدر الصناعي»، هو «الهوية»، ولذلك تصبح «الهوية»، في منطق التعريف اللغوي، مصدرا صناعيا دالا على كل تعريف يعبر عن حقيقة الآخر في معزل عن حقيقتي إجابةً عن سؤال «ما هو؟»، وهي أيضا التعريف الذي مبدؤه «هو (أو هي)... »، كقولك في تعريف (الخيال): «الخيالُ هوَ ما تشبهَ لكَ في اليَقَظةِ والحُلمِ من صورةٍ... »[6]، ولكن الضمير المستعمل في «المعجم الوسيط» (الهُوَ) هو ضمير/ مصطلح، مرجعيته صوفية، وهو يعود على الذات الإلهية (الله). وبذلك تكون «الهوية»، كما تُفهم من أدبيات الصوفية، هي مصدر صناعي يدل على حقيقة الذات الإلهية التي «هي الحقيقة المطلقة المشتملة

على الحقائق»[7]، ولا تدرك إلا بالقلب وإن أُدرِكت آياتها بالأعيان[8]، فهي لا تتحقق إلا بتجرد من الحواس المعلومة، ومن البراهين الملموسة، فلا استدلال عليها بالأشياء ولا بسلطان بعض الأشياء على بعض؛ لأن الأشياء تراجع في الاعتراض على التعرف، والمعترض للمتعرف من وراء الأشياء يُراجِعه في الوسوسة، كما يقول النفري[9]، كما أنها لا تتم إلا باستبطان وغوص في أعماق الذات، وإن كان المقصود بالتعريف غير المتعرف. وتفرع عن التعريف الصوفي تعريف آخر نقَلَ المصطلح من مجال «الإلهيات» إلى مجال «المخلوقات»، فتنكب مصطلح «الهوية السارية في جميع الموجودات»[10] الذي يحيل على متصور فلسفي هو «اكتساب حقيقة الوجود». ويدل عليه ما ورد في «تعريفات» الجرجاني الذي عرف «الهوية» بقوله: «الحَقيقَةُ المُطلقةُ المُشتمِلَةُ على الحقائقِ اشتمالَ النواةِ على الشجرةِ في الغيبِ المُطلقِ»[11]، وعرف «الهوية السارية في جميع الموجودات» بقوله: «ما إذا أُخَذَ حقيقةُ الوجودِ لا بشرطِ شيءٍ ولا بشرطِ لا شيءٍ»[12]، فكأن «الهوية»، هنا لفظ دال على «الكينونة» أو ما يصطلح عليه قديما بـ «التعين» ومقابل لـ «العدمية» أو «اللاتعين».

بقي أن نتساءل، في هذا الموضع، عن الفرق بين «الهوية» المعجمية و«الهوية» الصوفية المختصة، فبقطع النظر عن الاختلاف التأثيلي بين المتصورَيْن، وعن الاختلاف بين مكوناتهما، نعتقد أن الفرق الأهم كامن فيما يمكن أن نصطلح عليه «عملية التواصل التعريفي»، فالهوية المعجمية «تعريفٌ» يقتضي مُتَعرفا وموضوعا للتعريف ووسيطا (كأن يكون معجما لغويا)، أما الهوية الصوفية فهي «تعرّفٌ» لا يقتضي إلا مُتعرّفًا وموضوعا للتعرُّف، فالإلحاح على ضرورة انتفاء الوسيط، بين المتعرف وموضوع التعرُّف، مشهور في أدبيات المتصوفة. وأكمل وجوه التعرُّف هو «الحلول»، فلا تعرّف إلى الذات الإلهية إلا بالحلول فيها وتطابق الذات مع الموضوع. وبعبارة أخرى لا تعرُّف على الموضوع إلا بالتعرُّف على الذات.

يتحصل لدينا، إذن، أن «الهوية» تعريفٌ بالشخص أو الشيء[13] وتعرّفٌ على الذات الإلهية، وهي «وجود الذات» الذي نقف عليه بخاصيات عدة كخاصية «التفكير» في الكوجيتو الديكارتي الشهير. لكن ما تفاصيل التعريف والتعرّف؟ ما متصوراتهما المكونة لهما؟

تشير المعاجم، وهي تفصل معنى الهوية، إلى جُملة من المعلومات والصفات، الظاهرة والباطنة، الخاصة بالشخص أو الشيء المُراد تعريفه (كالاسم والجنسية والمولد والعمل وما يمثل الباطن من حقائق...)، فالهوية، بما هي تعريف، بسْط للأعراض الثابتة الظاهرة والخفية، المميزة للجواهر، كما يقول الفلاسفة. وهذه التفاصيل التي يعتقد واضعو المعاجم العربية الحديثة أنها تحدد هوية «الهوية»، منقول أغلبها عن المعاجم اللغوية الغربية العامة، بل إنهم لم يلتفتوا لا إلى المصطلح الفرع الذي أورده علي الجرجاني في «التعريفات»، وهو «الهوية السارية في جميع الموجودات»، لما له من شأن في العدول بالمتصور الرأس، ولا إلى تعريفه الذي يقترب من تعريفات الغربيين، قديمهم وحديثهم، رغم تداوله في قواميس لاحقة به[14]؛ إذ ورد في «القاموس الموسوعي» (Dictionnaire encyclopédique)، الصادر عن دار «لاروس» (Larousse) الفرنسية، ما نصه في تعريف لفظة الهوية (identité): «اسم مؤنث (من أصول لاتينية قديمة identitas، ونُقِلت إلى العصور الكلاسيكية بمعنى «الشيء ذاته» idem)، وَهيَ جعْلُ الشيءِ مُوَافِقًا في طَبيعتِه لشَيءٍ آخرَ ومُطابقًا لَهُ، ومثاله

في الفرنسية identité de goûts[15] (واللفظة، هنا، مرادفة لـ «التماثِل»، وضد لـ «المُخالَفة»)، وهي صفةٌ الشخْصِ، أو المجموعةِ، الدائِمَةُ والعَمِيقَةُ، ومثاله في الفرنسية affirmer son identité[16](واللفظة، هنا، ترادف «الشخصية»)، وهي مجموعَةٌ من المُعطياتِ الحقيقية والقانونيةِ بحيثُ يكون الاسمُ واللقبُ وتاريخُ الميلادِ ومكانُه قادِرَةً على التمييزِ بين الأشخاصِ، ومانِعَةً لكل خلْطٍ مُمْكِنٍ بينهم، ومثاله في الفرنسية vérifier l'identité de qqn وSe présenter sous une fausse identité و «Papiers, carte d'identité»[17][18].

وقد يميل الدال الفرنسي، عند الوصف نعتا، إلى متصورَيْن أساسيين هما «التطابق» و«اتحاد ما بين مختلفيْن»[19]. وفي وضعية «الحالية» يميل الدال إلى التعبير عن متصور كمي هو «التساوي»[20].

وهذه المتصورات عينها، مع إضافات بسيطة، ينص عليها المعجم الإنجليزي «أكسفورد: معجم القراء المتمكنين» (Oxford Advanced Learner's Dictionary)[21]، فهو ينص على «ما يجعل من الشخص أو الشيء هو ما هو، كما في قولهم: يسعى عون الشرطة إلى معرفة هوية المجرم، أو في قولهم: بقيت هوياتهم مجهولةً، أو قولهم: هي بريئة؛ لقد وقع خطأ في تحديد الهوية، أو في قولهم: هل لديك ما يدل على هويتك؟ أو قولهم: استعمل السارق هوية مزيفة، أو قولهم: عاشت أزمة هوية طوال فترة مراهقتها (بمعنى أنها لم تتأكد من ماهيتها أو من موقعها في المجتمع)، والهوية هي جملة الخاصيات أو المشاعر أو الأفكار التي تميز الشعوب عن غيرها، وهو ما يشرع الحديث عن هوية وطنية أو ثقافية أو شخصية أو جماعية، كما في قولهم: هذا مشروع لتوطيد هوية الدولة المتماسكة، والهوية هي الحالة أو الإحساس بالتماثل التام والقدرة على التفاهم مع شخص ما أو شيء ما، كما في قولهم: an identity of interests»[22][23].

لقد أجمل أحد الدارسين ما ورد مفصلا في المعاجم الغربية العامة لتعريف لفظة «الهوية»، قال: «[...] يوجد مظهران أساسيان لهوية شخص ما، أولهما اسمه الذي يميزه عن غيره من الناس، وثانيهما ذاك الشيء غير الملموس والأكثر تعقيدا وعمقا الذي يشكل ماهية المرء، والذي لا نملك كلمة دقيقة تصفه»[24].

إن هذا التعريف الذي يقدمه الباحث جون جوزيف (John Joseph) سنة 2004 يكشف عن مستوى الانحسار المفهومي الذي نأى باللفظة من استعمالها المعجمي العام إلى استعمال مخصوص، فمتصورات كـ «التماهي» الذي يحيل عليه لفظ (idem)، أو «الموافقة» و«التماثل» و«التطابق» بين الأشياء على الإطلاق (من ذلك الأذواق)، وهي المتصورات التي كانت تحيل عليها لفظة «الهوية»، أصبحت خاصة بالشخص وأعراضه الظاهرة والباطنة. وقد وجد المعجميون العرب المعاصرون في هذا الانحسار المفهومي خلاصا من إشكاليات صرفية ومعجمية كثيرة، فالتعامل مع اللفظة مصطلحا جاهزا محصورَ المعنى يجنبهم المأزق الاشتقاقي حين تسند إلى الذات المتكلمة (فنقول «هويتي»)، كما يجنبهم المأزق الدلالي الذي يمكن أن يقع فيه المترجم حين يضطر إلى تعويض اللفظة بأحد متصوراتها الدالة عليها لا تعريبها عن اللغة الفرنسية أو الإنجليزية مثلا، فلا تستعمل اللفظة في العربية إلا في سياق مخصوص وبمعنى محدود، ومتصوراتها التي تحيل عليها في اللغات اللاتينية لا تعوضها، في العربية، تعويضا تاما وقد لا توحي بها لا من قريب ولا من بعيد، فمتصور «الموافقة»، مثلا، في قولهم «وَافَقَ شن طَبَقَه» لا يجعل من هوية «شن» هويةَ «طبقه».

وإذا حصرنا المتصورات العامة للمصطلح، على اختلاف اللغات المستعملة فيها، نجد: التماهي، والتماثل، والتطابق، والموافقة، والتساوي، والكينونة/ التعين، وما به يكون الشيء/ الشخص شيئا/ شخصا، وحقيقة الشيء/ الشخص، وباطن الشخص ومشاعره وأفكاره، والفوارق المميزة للشيء أو الشخص.

إنه التشظي، إذن، ثم الانحسار، وكلاهما من نتائج تقلقل المصطلح. ومع انزلاق المتصور إلى العربية أُفرغ مصطلحٌ قديمٌ من شحنته الدلالية الصوفية الأصلية وأُلبس لَبوسا دلاليا مستجدا يجد جذوره في كتابات الفلاسفة العرب الذين ولدوا مصطلح «الهوية السارية في جميع الموجودات».

ولهذه البلبلة المفهومية نظير من البلبلة الأسمائية. فالأسماء، حديثا، تعددت كما تعددت المتصورات. فلا يذكر المصطلح دون تخصيص بالنعت. إذ شاع في كتابات المعاصرين الحديثُ عن «الهوية الثقافية» و«الهوية القومية» و«الهوية الإبداعية» و«الهوية السياسية» و«هوية جماعية» و«هوية فردية» و«هوية فاصلة» و«هوية واصلة»... وغيرها من المصطلحات التي تتنوع بتنوع المجالات والمواضيع المستهدفة بالخطاب. وهذا التنوع يعقِّد الإشكال المصطلحي ويعمِّق التسيب ويوسِّع الفوضى.

لكن، هل للمصطلح مرادفاتٌ لغوية أو مصطلحية في العربية القديمة، عامة ومختصة، تُوضح غامضَه مادامت متصوراته لا ترقى إلى مستوى المرادفات المفهومية؟ وهل له، في المقابل، أضداد ترسم حدوده الواسعة؟

كثيرة هي المصطلحات القديمة والحديثة التي تقترب متصوراتها العامة من متصورات الهوية، بل وتكاد تعريفاتها تتطابق تطابقا تاما مع تعريفاتها اللغوية، إذ نقع في «تعريفات» الجرجاني على مصطلحات كـ «التشخص» الذي عرفه بقوله: «هو المعنى يصير به الشيء ممتازًا عنِ الغيرِ بحيثُ يميز لا يشارِكُه شيءٌ آخر». وهو أيضا عنده: «صفةٌ تمنعُ وقوعَ الشركةِ بين موصوفيها»[25]. ومنها أيضا مصطلح «التعين» الذي عرفه بقوله: «ما بهِ امتيازُ الشيءِ عن غيرِه بحيثُ لا يشارِكُه فيه غيرُهُ»[26].

والمصطلحان، التشخصَ والتعينَ، يشتركان مع مصطلح «الهوية» في متصور «التميز» الذي ألحت عليه معظم المعاجم اللغوية العامة العربية والأجنبية. وقد يضاف إليها جميعا مصطلح «الذاتي لكل شيء» الذي عرفه الجرجاني بقوله: «ما يخصهُ ويميزُهُ عن جميعِ ما عداه، وقيلَ: ذاتُ الشيءِ نفْسُهُ وعينُه، وهو لا يخلُو عن العَرَضِ، والفرقُ بين الذاتِ والشخْصِ أن الذاتَ أعم منَ الشخْصِ، لأن الذاتَ تُطلقُ على الجسمِ وغيرِهِ، والشخصَ لا يُطلقُ إلا على الجسمِ»[27].

وقريب من بعض متصوّرات الهويّة ما يحيل عليه مصطلح يورده الجرجاني هو «السِّوِيُّ» الذي يحدّه بقوله: «هو الغيرُ، وهو الأعيَانُ من حيثُ تعيُّناتُها»[28].

وأقرب تلك المصطلحات إلى «الهويّة» مصطلح «ماهيّة الشيء» الذي يعرّفه الجرجاني بقوله: «ما بهِ الشيءُ هو هو، وهيَ من حيثُ هي هيَ لا موجودةٌ، ولا معدومةٌ، ولا كلّيٌ [كذا]، ولا جزئيٌّ، ولا خاصٌ ولا عامٌّ. وقيل: منسوبٌ إلى ما، والأَصلُ المائيَّةُ، قُلِبَتْ الهمزةُ هاءً لئلاً يشتبه بالمصدرِ المأخوذ من لفظَةِ ما [ربّما تكون «ماء»]، والأظهرُ أنَّهُ نسبةٌ إلى «ما هو» جُعِلتْ الكلمتان ككلمةٍ واحدةٍ»[29]. ومصطلح «ماهيّة الشيء» يردّنا إلى متصوّر «الكينونة».

ورغم هذا الاتساع في ذخيرة المصطلحات القريبة من متصوّر «الهويّة» تبقى بعض المصطلحات الأخرى أقربَ إليها لأنّها تتعاقد معها تعاقدا «تبادليّا». أي أنّ متصوّرَها يظلّ واحدا ولكنّ أسماءه تتغيّر بتغيّر ميدان البحث ومواضيعه. والجرجاني يسرد تلك المصطلحات في تعريفه لمصطلح «ماهيّة» (la quiddité /quiddity) الذي فصله عن المصطلح السّابق «ماهيّة الشيء». يقول: «الماهيّةُ تُطلقُ غالبًا على الأمرِ المُتَعَقَّلِ مثلَ المُتعقّلِ من الإنسانِ، وهو الحيوانُ النّاطِقُ مع قطْعِ النّظَرِ عن الوجودِ الخارجيِّ، والأمرُ المتعقَّلُ من حيثُ إنّهُ مقولٌ في جوابِ ما هوَ يسمّى ماهيّةً، ومن حيثُ ثبوتُهُ في الخارجِ يسمّى حقيقةً، ومن حيثُ امتيازه عن الأغيارِ هويّةً، ومن حيثُ حملُ اللوازمِ لهُ ذاتا، ومن حيثُ يُستنبطُ من اللفظِ مدلولاً، ومن حيث إنّهُ محلُّ الحوادثِ جوهرًا، وعلى هذا»(30).

فلئن بدت «الماهيّة»، وفق هذا التعريف، مصطلحا عامّا يُطلق على كلّ تصوّر متعقّل من جواب يعرّف بذات مجهولة سُئِل عنها بـ «ما هو؟»، سواء كانت تلك الذات شيئا أو شخصا، فإنّ «الهويّة» تتّخذ أفقا أقلّ اتساعا لأنّها تتلبّس بمتصوّر مقارني هو «التمييز»؛ إذ لن تكتمل «هويّة الشخص/ الشيء»، وفق الجرجاني، إلاّ إذا توافرت ذات أخرى تحقّق التمييز. وبذلك يكتسب هذا التعريف قيمته، فالجرجاني تعامل مع العائلة المصطلحيّة تعاملا علائقيّا مدقّقا. ففصل بين عناصرها فصلا سياقيّا. ونعتقد أنّ مجهوده، في هذا الموضع، منصبّ على ضبط المتسيّب من المصطلحات المتقاربة أكثر ممّا هو مجهود حجاجي منصبّ على الإقناع بأصالة النسب بينها. وإلاّ ما الحجّة على ارتباط متصوّر «التمييز» بـ «الهويّة» دون «الماهيّة»؟ أيمكن أن نُعَرِّفَ كُنْهَ الشيء دون معرفة أعراضه الخاصّة المميّزة له عن غيره؟ لا يبدو الأمر ممكنا في الثقافة الفلسفيّة العربيّة ذات المرجعيّة اليونانيّة التي تشترط في ضبط الحدود ذكرَ الجنس والنوع والفصول وغيرها، وإن أوهمنا الغزالي بخلاف ذلك في قوله: «والمخلصون إنّما يطلبون من الحدّ تصوّر كنه الشيء وتمثّل حقيقته في نفوسهم لا لمجرّد التمييز، ولكن مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز»(31). وفي المقابل، قد يكون الجرجاني أوقع نفسه فيما حاول التخلّص منه؛ إذ رَبْطُ «الهويّة» بمتصوّر «الامتياز عن الأغيار» يجعلها معوّضة لمصطلح فلسفي قديم هو «الرّسم» الذي يعرّفه الغزالي بقوله: «وقد يفهم الشيء مما يتميّز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ولا يتميّز بالصفات الذاتيّة المقوّمة التي هي الأجناس والأنواع والفصول، بل بالعوارض والخواص، فيسمّى ذلك رسما»(32).

ومع هذا الإشكال الإجرائي في مجهود الجرجاني، نعتقد أنّ الفصل بين «الهويّة» و«الماهيّة» ضروري لما لاحظناه من تسيّب مفهومي خاصّ بهذين المصطلحين في كتابات المعاصرين؛ لأنّ توظيف مصطلح «الهويّة» دون ربطه بمتصوّر «امتياز الذات عن الآخر» يوقع في إشكالات مفهوميّة. وهذا الضبط مهمّ جدًا في دراسة «هويّة المبدع» كما تنصّ عليها كتابات الحداثيين العرب المعاصرين. والاتفاق المبدئي على متصور محدد للهويّة يساعد على تتبّع إشكاليّات المصطلح الهدف في هذا البحث. والمصطلح في تركيبه الإضافي يستبطن متصوّر «الامتياز». فدلالة «هويّة المبدع»، مثلا، تتميّز، بفعل التخصيص، عن «هويّة المتقبّل» مثلا. وإذا استقامت الحجّة المؤكّدة لهذه الفرضيّة تقصى فرضيّات أخرى وتعرّى من منطقها ودلالتها. إذ كيف نفترض،

مثلا، وجود «هويّة واصلة» (بين الأنا والآخر)، في مقابل «هويّة فاصلة»، بلْهَ «هويّة عالميّة/ كونيّة»؟ وكيف نفترض وجود «هويّة غير مكتملة» في الوقت الذي يحيل فيه مصطلح الهويّة عن الكينونة والوجود التّامّيْن؟

إنّ هذا الإقصاء منطقي وضروري حتّى تتّضح لنا الطريق التي سنسلكها بين عشرات الدّراسات التي يمثّل الهاجس الأنثروبولوجي همّ أصحابها، ويعتبرونه علّة الكلام في «الأدب». فالوعي الحداثي اقتضى احتكاكا بالآخر، وعودة إلى الذات، وتبصّرا بالوضع الثقافي العام والخاصّ. ووضعنا الثقافي العربي المعاصر يجرّنا جرّا إلى معالجة موقعنا ضمن المنظومة الثقافيّة العالميّة، كما يجرّنا جرّا إلى الاحتكاك بمتصوّرات يمثّل فهمنا لها جزءا من تلك المعالجة. ومصطلح «الهويّة»، في متصوّره العام، يقترن اقتران تقارب مع بعض المصطلحات رأينا بعضها وأغفلنا بعضها الآخر الذي يعقّد البحث أكثر ممّا يوضّحه[33]، وفي الوقت ذاته يقترن اقتران تقابل وتضادّ مع مصطلحات أخرى نختار منها ما نعتبره مهمّا في توضيح متصوّر «هويّة المبدع» عند النقاد العرب المعاصرين، عامّة، وعند أدونيس وجابر عصفور خاصّـــة. من هـــذه المصطلــحات «الغيريّـــة» (alterity/ l'altérité). وهذا المصطلح مهمّ عند مناصري الحداثة الإبداعيّة العربيّـــة ليقيــم الحجـّة على التمسـّك بـ «الأصول» و«الأخذ عن الأسلاف» والإقناع بضرورة الاختلاف والانزياح عن تلك الأصول. ومثل هذا المصطلح نعتبره من المصطلحات المجاورة لمساهمته في ضبط المصطلح الهدف، لكنّه يصنّف ضمن «المصطلحات المقابلة» لا المصطلحات الأضيق أو الأقرب.

وقد يكون من التجنّي على مصطلح «الغيريّة» اعتباره مقابلا لمصطلح «الهويّة» في عرف علماء الإناسة ومنظّري الثقافة. فالمتصوّرات التي تحيل عليها المصطلحات جواهر متمايزة بحكم تمايز أجناسها وأنواعها وفصولها وأعراضها. وهي لا تتمايز بحكم تقابلها، إلاّ في مجالات مخصوصة. فالعلاقات بين المصطلحات، في الغالب، علاقاتُ تجاورٍ يجسّد التنوّعَ، لا علاقاتُ تقابلٍ يكرّس الاختلافَ. غير أنّ للاستعمال الشّائع سلطته وإن كانت جائرة، فقد وضعت قوانينُ الاستعمال الشائع مصطلحَ «الغيريّة» في الخانة المقابلة لمصطلح «الهويّة»، فأصبح مشحونا بدلالة الضدّيّة التي ستغذّيها المشاحنات السياسيّة وتقوّيها الاختلافات الثقافيّة ويساندها التنافس الاقتصادي. وقد تسرّبت هذه الشحنة الدّلاليّة الجديدة التي حشرت في متصوّر «الغيريّة» حشرا، إلى تعريفات المعجميّين المعاصرين، بل اكتسبت تلك الشحنة السلبيّة شرعيّتها من تزكية «مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة» فأثبتها في معاجمه، وعنه أخذت مجامعُ عربيّة وجمعيّاتٌ معجميّة وأصحابُ معاجم تلك الدلالةَ. فأصحاب «الألفبائي القاموس الجديد» نقلوا عن «المعجم الوسيط» وجعلوا «الغيريّة - خلاف الأنانيّة»[34]. وحافظ «المنجد في اللغة والأعلام» على هذا التعريف الضدّي مع إضافة تعريف ضدّيّ آخر، فقال: «الغيريَّةُ خلافُ العيْنيّةِ، [...] وهيَ خلافُ الأنانيّةِ»[35]. وبقطع النّظر عن كون أصحابه عبّروا خطأً عن «الإنّيّة» بـ «الأنانيّة»، التي شاعت شحنتها السلبيّة الدّالّة على حبّ الذّات، فإنّهم أثبتوا لفظة «خلاف» التي تحيل على «التقابل» و«التّباين» و«التّضادُد»[36].

والحقيقة المعجميّة التي يتضمّنها تعريف «الغيريّة» وتثبتها معلومات التحديد (scope note)، تقوم على متصوّريْ «الانفصال» و«التحوّل» في بعض قواميس الفلاسفة العرب القدامى، ويمكن أن تقوم على

متصوّر «التمايز» في معاجم المعاصرين؛ ففي المعاجم اللغويــّة العربيّـــة المعاصرة تـعرّف «الـغيريّـة» بـ «كوْن كلٍّ منَ الشَّيْئيْنِ غيرَ الآخرِ»[37]. فإذا جرّدنا «غيرَ» من دلالة «التّضادد» التي شحنها بها لاحق الكلام في التعريف، وأوردناه نحن أعلاه، أمكننا تعويضها بـ «مُمايِز». وهذا التعويض منطقي إذا عرّفنا «الغيريّة» بـ «كونها هويّة الآخر»، فيستقيم تعريف «الهويّة» بـ «الحقائق التي تميّزني عن الآخر وتثبت كينونتي»، كما يستقيم تعريف «الغيريّة» بـ «الحقائق التي تميّز الآخر عنّي وتثبت كينونته». و«التّمايز» لا ينفيني ولا يقصيه، في حين أنّ «التضادُدَ» إقصائيٌّ بالضرورة، فكينونتي تقتضي، ضدّيًا، عدميّة الآخر وإنسانيّتي تستوجب لا إنسانيّته وهلمّ جرّا. ونعتقد أنّ هذه الشّحنة الدلاليّة السّلبيّة التي خُلعت على متصوّر «الغيريّة» ناتجة عن قراءة غير فاحصة ولا متمعّنة في تعريفات بعض الفلاسفة العرب القدامى، وفي الأمثلة التي ضربوها لتعريف هذا المصطلح. ولئن عزّ تداول المصطلح في معاجم الفلاسفة فلم يذكره، فيما بين يدينا من مراجع، غير الكندي في «الحدود والرّسوم»، فإنّنا نظفر بتعريف يؤكّد متصوّر «التمايز»، من طريق «الانفصال» و«التحوّل»، رغم إيهامه بـ «التّضادد». فهو يعرّف «الغَيْرَ» بقوله: «الغيرُ ما يعرِضُ فيما انفَصَلَ بالعقْلِ الجوْهَري؛ مثلاً: «النّاطقُ» غيرُ «لا ناطق»، و«الإنسان» غيرُ «الفرس». ويعرّف «الغيريّة» بقوله: «هيَ العَارِضةُ فيما انفَصَلَ بِعَرَضٍ؛ إمّا في ذاتٍ واحدَةٍ وإمّا في ذاتيْنِ. أمّا الشّيْءُ العارضُ في ذاتٍ واحدةٍ، فكالذي كان حارًّا فصارَ بارِدًا؛ فإنّهُ عرَضتْ له غيريّةٌ لتغايُرِ أحوالِهِ، وهو في جميعِ الحالتيْنِ لم يتبدّلْ. وأمّا العارضُ في شيْئيْنِ، فكالماءِ الحارِّ والماءِ البارِدِ، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما بالطّبْعِ غيرُ صاحِبِهِ، لأنّهما جميعًا ماءٌ، ولكنْ عرضتْ لهما الغيريّةُ، فإنّ أحدَهما باردٌ والآخرَ حارٌّ»[38].

فما يوهم بـ «التّضادد» هو قوله: «ناطق» و«لا ناطق»، وقوله، أيضا، «حارّ» و«بارد». غير أنّ هذا التضادد يزول في قوله: «إنسان» و«فرس». فهويّة الفرس تتميّز عن هويّة الإنسان بعرض من الأعراض والعكس صحيح، وإن كانا يشتركان في الجنس العام وفق التعريف الفلسفي القديم. والهويّتان ليستا متقابلتين مقابلة «الكون» لـ «العدم». و«التمايز بصفة» يتأكّد في كلام الكندي بحضور فعل الصيرورة الدّال على تحوّل الماء من صفة «البرودة» إلى صفة «الحرارة» دون انتفائه وحلول غيره محلّه. وقس على ذلك «تواجد» الماء البارد والماء الحار.

إنّ تعريف الكندي لمصطلح «الغيريّة»، في مقابل التعريف المجمعي المعاصر، يؤكّد حقيقة أنثروبولوجيّة ستمثّل محور كثير من المدارس الفكريّة الحديثة، مفادها أنّ تعريف الذات والآخر محكوم بشروط بعضها عرقي وبعضها لغوي وبعضها سياسي - اقتصادي وبعضها جغرافي. ولا يمثّل تعريف الفلاسفة لهذين الجوهرين إلاّ تعريفا تجريديًا مثاليًا خاليا من الحقيقة الواقعيّة.

2 - متصوّر الهويّة بين الماهويّة والبنائيّة

مثّلت «الهويّة»، منذ زمن ليس بعيدا، موضوعا مشتركا بين علوم إنسانية ولغويّة عدّة. فقد تسابق علماء من معارف، قد تتباعد وقد تتقارب، في مضمار هذا الموضوع مستندين إلى مقولات نظريّة مختلفة

ومسخّرين أدوات بحث متنوّعة؛ إذ تعدّدت مناهج التناول بين نظريّ وتطبيقي، تحليلي وإحصائي، مخبري وميداني. كما تنوّعت مداخل الموضوع بتنوّع العلوم والمناهج. ولعلّ أكثر المداخل تداولا بين تلك العلوم وأوفرها حجّة وأقدرها على الإقناع، ثلاثة هي: اللّغة والمكان والثقافة [39]. وهذه المداخل الثلاثة إذا ما عقدت صلة بالسّياسة أصبح وثاقها بالهويّة عضويّا. وعلى خلاف ما ذهب إليه بعض الدّارسين العرب[40]، لم تثبت الدّراسات الغربيّة، التي كان لأصحابها باع طويل في بحث هذا الموضوع تنظيرا وممارسة، تراتبيّة، سواء أكانت تاريخيّة أو قيميّة، بين هذه المداخل الثلاثة. فالوعي بعلاقة كلّ واحد منها بالهويّة وعي متزامنٌ (إذ نشط وتعمّق في القرن العشرين خاصّة)، ومتكافئٌ (إذ استطاعت البحوث المتخصّصة في كلّ مدخل من تلك المداخل أن تؤسّس أو تعزّز علوما قائمة الذات تتفاعل معرفيّا مع بقيّة العلوم تفاعلا تبادليّا يقوم على التغذية والتغذية الرّاجعة). فالبحث في علاقة «اللغة» بالهويّة عزّز «علم اللغة الاجتماعي» وفرّع عنه «علم اللغة الاجتماعي التطوّري»، والبحث في علاقة «المكان» بالهويّة أفرز «معرفة فرعيّة» نشأت من تزاوج «علم الجغرافيا» مع «علم الإناسة» وأطلق عليه اسم «الجغرافيا الثقافيّة» (Cultural Geography/ géographie culturelle)[41]. أمّا البحث في علاقة «الثقافة» بالهويّة فقد تكفّلت به «الأنثروبولوجيا». ولكلّ علم من هذه العلوم أنصاره وأعماله وفلسفته وغاياته.

ولهذه المداخل الثلاثة علاقة وطيدة بالإبداع، عامّة، وبهويّة المبدع، خاصّة. فقد ألحّت دراسات عدّة على ذلك حتّى تأسّس ما أصبح يعرف اليوم بـ «النقد الثقافي». وهو علم مَزْجيّ وجوده واجب للوقوف على خفايا الخطاب النقدي الصرف.

والشبكة التصوّريّة التي تربط بين مصطلحات «اللغة» و«المكان» و«الثقافة» و«الإبداع» و«الهويّة» مطروحة في كثير من كتابات النقاد العرب المعاصرين، عامّة، وكتابات أدونيس وجابر عصفور، خاصّة[42]، بل هي التي تشدّ نسيج تلك الأعمال شدّا، الأمر الذي يعزّز الاقتناع بضرورة الوقوف على مختلف العلاقات بينها وعلى دورها في تشكيل متصوّر «الهويّة»، في خطوة أولى، وتشكيل متصوّر «هويّة المبدع»، في خطوة ثانية.

وقد يكون لما توصّل إليه علماء اللغة والفلاسفة وعلماء الاجتماع وخبراء الإناسة وغيرهم، أثناء تنقيبهم داخل العلاقة بين الهويّة واللغة والمكان والثقافة، شأن في تفسير ما يبدو متعارضا في كتابات أدونيس وجابر عصفور حول «الهويّة الإبداعيّة الفرديّة» و«الهويّة الجماعيّة» و«الهويّة الثقافيّة المحلّيّة» و«عالميّة الثقافة والإبداع». فالواحد من الدّارسيْن يدعو إلى «تفرّد المبدع وتميّزه» ترسيخا لاستقلاليّة الإبداع وتميّز الذات، ويدافع، في الوقت نفسه، عن «الهويّة الثقافيّة العربيّة» إذا ما استهدفت بغزو أو نظام عالمي جديد. إنّها مفارقة الجمع بين «الفردي» و«الجماعي» وبين «الثابت» و«المتحوّل».

والقارئ للخطاب النقدي العربي المعاصر عامّة، ولخطاب أدونيس وجابر عصفور خاصّة، كثيرا ما يطرح أسئلة أساسيّة محورها المبدع والإبداع هويّة متجسّدة في الثقافة واللغة والمكان. من ذلك: هل للإبداع لغة ثابتة أم لغته متحوّلة؟ وهل المبدع ملتزم بلغة الجماعة أم يصنع لغته الخاصّة؟ وهل هو ملتزم بروح المكان كما تشكّلها الجماعة أم يخلق للمكان روحا مختلفة؟ ثمّ هل هو مسكون بثقافة العامّة أم أنّ للمبدعين

ثقافة خاصّة مقصورة عليهم؟ لن يتمكّن القارئ، ضرورة، من الإجابة عن هذه الأسئلة أو فهم ما يطرحه النّاقدان من مقولات تجيب عن هذه الأسئلة إلاّ بالاطّلاع عمّا اقترحته الدّراسات الغربيّة، بتناغمها وتعارضها، من إجابات ومقولات حول الثقافة واللغة والمكان في علاقتها بالهويّة عامّة. ومن ثمّ يمكن مقايسة الخاصّ على العامّ.

والمدخل الأقدم إلى «الهويّة»، من بين هذا الثالوث، هو المدخل اللغوي. وقد طرحت العلاقة بين «اللغة والهويّة» تحدّيات جوهريّة لدرس اللغة كما عالجه التقليديّون، وإنّه ليمتدّ حتّى يبلغ مفهوم اللغة ودورها في الحياة البشريّة وفي التطوّر، فالذي اتفق عليه كثير من علماء اللغة والفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثربولوجيّين والنقّاد هو أنّ «اللغة فعل هويّة»؛ فلا فصل بين لغة المرء وشخصيّته. غير أنّ الاختلاف بينهم دار حول حدود إرادة الشخص في تعامله مع لغته، وموازاة لذلك اختلفوا حول علاقة الشخص بهويّته، وطبيعة تلك الهويّة. وقد اشتهرت مقاربتان: إحداهما «ماهويّة» (essentialist) «تعَدّ فيها أمور مثل الجنسيّة والطبقة والجنس والجنوسة أشياء معطاة وفي ضوئها يمكن أن يحلّل سلوك النّاس اللغوي»، والأخرى «بنائيّة» (constructionist) و«تهتمّ أكثر بالهويّة بوصفها عمليّة يشكّل الأفراد فيها انتماء فئويّا لأنفسهم ولآخرين يحتكّون بهم على حدّ سواء»(43)، وقد وجدت كلّ مقاربة منهما دعما منهجيّا ومعرفيّا من علوم مختلفة في عصور مختلفة(44). ولئن عرفت المقاربتان في الدّرس اللغوي، فإنّه يمكن سحبهما على كلّ مدخل من مداخل دراسة الهويّة كـ «المكان» أو «الثقافة»، كما نجد لكلّ مقولة من مقولات هاتين المقاربتيْن صدى في كتابات أدونيس وجابر عصفور، وإن لم يشر النّاقدان إليهما إشارة واعية.

ولعلّه من نافل القول أن نشير، بدءا، إلى أنّ النتائج التي توصلت إليها تلك العلوم المختلفة دقيقةٌ، ولا يتسنّى لغير المختصّ الوصول إليها دون الرجوع إلى مصادرها الأصول والاطّلاع على تواريخها الطويلة والوقوف على خلفيّاتها المعرفية، ودون الخوض في تفاصيلها وتحليل مضامينها. ولما كان الوقت والجهد اللذين تقتضيهما طبيعة المقال لا يسمحان بذلك اخترنا ثلاثة مراجع رئيسيّة تقصّر علينا طريق الأهداف المرصودة، كلّ مرجع يعالج مسألة «الهويّة» من مدخل. هذه المراجع هي:

- كتاب «اللغة والهويّة: قومية - إثنيّة - دينيّة» لجون جوزيف. وقد اختار «اللغة» مدخلا.
- كتاب «العولمة والثقافة» لجون توملينستون، وقد اختار «الثقافة» مدخلا.
- كتاب «الجغرافيا الثقافية» لمايك كرانج، وقد اختار «المكان» مدخلا.

وقد أرفدناها ببعض المراجع الأخرى التي تؤكد نتائجها وتساعدنا على دراسة الظاهرة في الفكر العربي المعاصر، عامّة، وفي فكر ناقديْن مشهورين من نقاد الحداثة العرب خاصة؛ لذلك سيكون حضور تلك المراجع حضورا مباشرا، سواء بالتضمين أو بالاقتباس. وسهل على القارئ رصد مواقعها. أمّا المراجع الأخرى الثانوية فستقع الإشارة إليها في حينها، وتبقى إضافتنا محصورة في مقايسة واقع التفكير العربي على نتائج العلوم الغربية. وما العلم إلاّ «عقل الآخر تزيده في عقلك» كما أُثِر عن السلف.

- الماهويّة وتسييج المتصوّر

المدخل اللغوي وسمة «التماثل»

إنّ التّجاور بين المقاربتيْن «الماهوية» و«البنائيّة»، في أثناء معالجة موضوع «الهويّة في علاقتها باللغة»، قديم ظهرت بوادره مع أرسطو وأبيقور؛ فإذا كان أرسطو يربط بين «الصوت» و«انفعالات الذهن»، جاعلا من الكلام إنجازا فرديّا مستقلاً عن الآخرين الذين ينفعلون انفعالات مختلفة، فإنّ أبيقور «يزعم أنّ مشاعر وانطباعات متميّزة قوميّا أو عرقيّا تنشأ من أجساد أعضاء إثنيّة ethnos ما، وأنّ هذه المشاعر والانطباعات تشكّل مباشرة اللغة لهذه الإثنيّة»[45]. وقد عزّز رجال الدين، في القرون الوسطى، المقاربة الماهويّة حين اعتقدوا أنّ التصوّرات المجرّدة، بما فيها أسماء الأشياء، هبة فطريّة. بل إنّ بعض علماء القرن الثامن عشر المتأثرين بالرؤية الدينيّة كـ «كونديّاك» (Condillac)، كرّسوا هذه المقاربة لتناغمها مع رؤية الكتاب المقدّس، فقد حاول كنديّاك تبرير اختلاف اللغات، القضيّة التي ارتبطت عضويّا باختلاف الهويّات، معتقدا أنّ الله وهب الإنسان «أفكارا فطريّة»، ولكن عقل ما بعد الهبوط (post- lapsarian)، هبوط آدم وحوّاء من الجنّة إلى الأرض، فَقَدَ الاتصال بهذه الهبة الإلهيّة من الأفكار الفطريّة، ومن ثمّ كان لزاما أن يعيد بناءها على أساس تجربة الحواس. إنّ الهويّة اللغويّة، وفق هذا التفسير، فطرة فُقِدت ويُعاد بناؤها وفق قوانين عنصر آخر معطى هو الجسد[46]. وكان لهذا الرأي صدى في القرن التّاسع عشر، مع فريديريش ماكس مولر (Friedrich Max Müller) خاصّة. فهو يعتبر اللغة هبة مادّيّة وشيئا حيّا يشكّل الثقافة والفكر لشعب من الشعوب فيدفع به نحو الأفضل أو الأسوأ[47].

لقد مهّدت هذه الآراء لاقتناع معرفيّ وحّد بين الماهويّين اللغويّين، في القرن العشرين، يتمثّل في اعتقادهم أنّ وظيفة اللغة العميقة والحقيقيّة تتمثّل في أن تجد مكانا لها خارج إرادة الإنسان. وليس هذ الاقتناع إلاّ نتيجة ما توصّلت إليه معارف بعينها كعلم الاجتماع، بفروعه، وعلم النفس، بتشعّباته، والأنثروبولوجيا وبعض الاتجاهات الفلسفيّة التي عالجت مسألة «اللغة» أو مسألة «الهويّة» أو العلاقة بينهما.

وهذه العلوم التي سارت في الاتجاه الماهوي التوقيفي شحنت مصطلح «الهبة» ببعد اجتماعي أو نفسي أو سياسي، متخلّية عن بعده الإلهي. فلم تعد اللغة هبة إلهيّة بل هي، عند البعض، معطى اجتماعيّ يرثه الفرد عن جماعته الضيّقة أو الموسّعة، في حين أنّها عند البعض الآخر شكل من أشكال نفسيّتنا الباطنة اللاواعية التي لا سلطة لنا عليها. وقد ذهب شقّ ثالث إلى أنّ السّلطة بكل أنواعها، والسّياسيّة منها خصوصا، هي التي تُنتج اللغة، وتشكّل الهويّة، ولعلّ الخطاب الإبداعي، بما هو لغة مخصوصة داخل اللغة العامّة، لا يقطع عندهم مع هذه التصوّرات، كما أنّ المبدع، ذاك الذي يستعمل اللغة استعمالا مخصوصا، لا يخرج عن هذا الإطار.

ورغم ما أحدثه فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) من تطوّر في تاريخ الدّراسات اللغويّة، فإنّه ترك ما عزّز رأي الماهويين فاستثمروه وبنوا عليه واحتجّوا له وهو اعتباره «اللغة حدثا اجتماعيّا»، فقد أعلن سوسير أنّ اللغة langue «حدث اجتماعي وأنّ القوّة الاجتماعيّة تعمل على تماسك

النّسق اللغوي بقوّة شديدة إلى درجة لا يستطيع فيها الفرد تغيير اللغة، ولكن يرد التغـيير في الـكلام parole [48] والثّابت أنّ دي سوسير توصّل إلى نظريّته اللغويّة بتوفيقه بين ما نادى به ماكس مولر وما نادى به ويليام دويت وتني (William Dwight Whitney) الذي زعم أنّ اللغات مؤسسات ونتاجات تاريخيّة جرى ابتكارها من لدن الشعب لترميز فكر كان موجودا من ذي قبل، وأنّ تلك المؤسسات ديمقراطيّة دافع عنها الشعب وتخضع لإرادته[49]. ورغم أنّ النموذج الذي قدّمه دي سوسير لا يعقد صلة مباشرة بين اللغة والهويّة، فإنّه مثّل قاعدة استند إليها أنصار الفكر الماركسي والبعض من أنصار المقاربة الماهويّة بشتّى اتجاهاتهم الفرعيّة ومختلف ميادينهم المعرفيّة[50]. وقد حاول ميخائيـل باختين (Mikhail Bakhtin) تعزيز البعد الاجتماعي للغة الذي أشار إليه دي سوسير متجاوزا ما اعتبره ضعيفا في طرحه. وقد فسّره قائلا: «كلّ علامة، كما نعلم، بناء بين الأشخاص المنظمين اجتماعيّا خلال عمليّة تفاعلهم. ومن ثمّ، فإنّ أشكال العلامات مقيّدة، أوّلا وقبل كلّ شيء، بالنظام الاجتماعي للمشاركين ثمّ بالشروط المباشرة لتفاعلهم»[51]. واعتبر الدّارسون موقف باختين يعمل على فصل النّاس بعضهم عن بعض خلافا لموقف دي سوسير الذي يربطهم على نحو متماسك[52].

وقد أوحت آراء الماركسيّين وبعض الماهويين حول البعد الاجتماعي للغة بأهمّيّة الدّافع الأيديولوجي في إثبات الهويّة أو نفيها؛ فقد ولّدت الباحثة لزلي ملروي (Lesley Milroy) مصطلح «الشبكة الاجتماعيّة» للتعبير عن تلك «العلاقات الاجتماعيّة غير الرسميّة التي يعقدها فرد ما، وبما أنّ جميع المتكلمين في كلّ مكان يعقدون علاقات اجتماعيّة غير رسميّة، فإنّ مفهوم الشبكة، من حيث المبدأ، يمتلك القدرة على تطبيق عمومي، ومن ثمّ فهو مفهوم أقلّ عصبيّة عرقيّة من مفهوم الطبقة أو الطائفة»[53]. لقد وسّعت ملروي مفهوم الجماعة، فلم تحصرها في طبقة داخل مجتمع محدود أو طائفة في رقعة معيّنة بل جعلت الحدود مفتوحة على الجماعة الأيديولوجيّة لتستقطب المفاهيم التي ولّدها التقسيم الاقتصادي العالمي كـ «العالم الرأسمالي المتقدّم» و«العالم الاشتراكي» و«العالم الثالث». وعن مصطلح «الشبكة الاجتماعيّة» تنكّب مصطلحا «الجماعة التأويليّة» عند ستانلي فش (Stanley Fish) و«الجماعة المتخيّلة» عند بنديكت أندرسـون (Benedict Anderson) للتعبير عن المجموعة التي تشترك في عدد من الضوابط، وقد ينعدم أيّ اتصال مادي مباشر بين أعضائها، وقد لا يلتقي أعضاؤها أبدا بعضهم بعضا[54].

وليست الأيديولوجيات منفصلة عن السياسات، ولهذا السّبب، ربّما، ربط عالم اللغة البريطاني ج. ر. فيرث (Firth) وبعض تلامذته بين «اللغة» و«السّياسة»[55]. وقد انصبّ مجهود فيرث على تأسيس تحليل سياسي للغة ضمن الإطار الأساسي للتحليل البنيوي[56]. وستجد هذه الرؤية دعما فلسفيّا مع مجهودات ميشال فوكو الذي تميّز عن نظرائه الماركسيّين بإيمانه بأنّ مواضيع المعرفة - بما فيها اللغة والتصوّرات التي تشكّل مدلولاتها - لا تُنتَج بواسطة الفاعلين الذين يفكّرون، ويتكلّمون، وينفذون الفعل بطريقة ذاتيّة تبادليّة[57]، وإنّما هي إنتاج سلطوي. وإذا كانت اللغة محكومة في تشكّلها بقوانين السياسة فإنّ الفرد ذاته لا هويّة له خارج السلطة السياسيّة وهو مظهر لها، وإبداعه ما هو إلاّ نتاج ثقافة السّلطة. ولهذا الطرح تأكيد في كتابات

أدونيس وجابر عصفور، ومجهوداتهما كبيرة، كما تبدو في خطابهما النقدي، من أجل تخليص الفكر العربي والإبداع من ربقة السلطة وهيمنتها ومن أجل الفصل بين الإبداع المؤسساتي والإبداع الحقيقي.

غير أنّ السلطة قد تتّخذ أشكالا أخرى كسلطة التنشئة الاجتماعيّة، فمنذ الصّغر تُغرس في الفرد طِباعٌ توجّه الفاعلين في أفعالهم وردود أفعالهم بطرق معيّنة، وتولّد ممارسات منتظمة دون أن يُسيطَر عليها من قبل أيّ قانون. واستنادا إلى هذه الحقيقة التي أثبتها الاختبار الاجتماعي يعتبر بيير بورديو (Pierre Bourdieu) الأفراد الاجتماعيين «نماذج للخاصيّة البيئيّة التكوينيّة»[58]، فقد سعى بيير بورديو إلى إيجاد أرضيّة تلتقي فيها كلّ من الحريّة، حريّة الأفراد الذين يشاركون في تبادل السّلطة الرمزيّة مع فاعلين آخرين، والتقييد الذي تجسّده تلك الطّباع المكتسبة بيئيّا، وقياسا على ذلك تكون اللغة والإبداع نشاطيْن نشوئيين وفي ذات الوقت يساهم الفرد في تكوينهما والتصرّف فيهما في إطار قوانين الجماعة.

ويبدو لنا أنّ هذه النظريّة الاجتماعيّة للّغة مفيدة لنا في قراءة جزء من الخطاب الثقافي النقدي العربي المعاصر، وفي تبيّن إشكاليّات متصوّراته، لأنّ معظم الكتابات تنضح بثنائيّات متعارضة تتعلّق بالهويّة وبالثقافة وبالإبداع عند العرب؛ إذ يسعى أصحاب تلك الخطابات، حينا، إلى الإفلات من قيود النشأة الاجتماعيّة والثقافيّة والإبداعيّة ولكنّها تتأبّى عليهم، ثمّ يعودون إليها، حينا آخر، فيمعنون النّظر فيها ويتبيّنون مواطن الفرادة فيها فيلتقطونها. فهم بين الرغبة في التحرّر والعجز عن تحقيقه بإغراء وغواية من الهويّة المحليّة[59]. ولعلّ عجزهم ذاك لم يكن بسبب داخلي، بل كانت أسبابه خارجيّة رسّختها نظريّات أنثروبولوجيّة وسياسيّة واجتماعيّة غربيّة تشترط شروطا فاصلة لتشكّل الهويّات. من ذلك شروط العرق والانتماء وشروط الحدود الجغرافيّة وشروط وحدة الثقافة، وهذه النظريّات لا تخرج عن الصنف «الماهوي» في تعريف الهويّة.

المدخل الجغرافي وسمة «التوطين»

ويعتبر شرط المكان أكثر حضورا في الخطاب السياسي المعاصر، وكذلك في الخطاب الإبداعي والنقدي والأنثروبولوجي عامّة. وللمكان حضور كبير في كتابات أدونيس وجابر عصفور، وله رمزيّات كثيرة في علاقة وطيدة بالهويّة عامّة وهويّة المبدع خاصّة. ولعلّ هاجس «الهويّة»، في علاقتها بالمكان والثقافة والحداثة هو الذي دفع بأدونيس إلى أن يختار «المحيط الأسود» عنوانا لأحد كتبه «الثقافيّة» في إيحاء رامز إلى كتاب غيلرو (P. Gilroy) الموسوم بـ «المحيط الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج» : (The Black Atlantic Modernity and Double Conciousness)[60].

لهذه الأسباب لا نرى داعيا إلى التغاضي عن دور المكان في تحديد الهويّة، عامّة، وتحديد هويّة المبدع، خاصّة. فالمبدع ليس مفصولا عن صفته التي تحيل على مكان نشأته، وكثيرا ما نعرّف المبدعين بإحالتهم على جنسيّاتهم المرتبطة بتلك الأماكن. وفي ذلك مغزى سيحاول الحداثيّون، غربيّون وعرب، تجاوزه من أجل بناء هويّة جديدة ترقى باللغة إلى مراتب تفوق التعبير عن الهويّة المتخندقة، كما ترقى بالمكان من المحليّة العنصريّة إلى العالميّة المنفتحة، وترقى أيضا بالثقافة من تجسيد الخصوصيّة إلى التعبير عن التنوّع الخلاّق.

والذي يتبنّاه دارسو العلاقة بين المكان والهويّة، وهم الجغرافيّون عادة، هو أنّ «الأماكن هي أكثر من مجرّد بقع على الأرض؛ [إذ] يرمز المكان إلى مجموعة من الصفات الثقافيّة المميّزة، ويقول شيئا ليس عن أين تقطن أو من أين أنت. وإنّما مَنْ أنت»[61]. إنّه المرور من «المكان» إلى «روح المكان»، فالمكان هو الذي يجمع التجارب المشتركة بين النّاس، وللنّاس علاقات عاطفيّة مؤثرة مع الأماكن. وكلّ تعرية لخاصيّة المكان هي إفقار للتجربة الإنسانيّة وإفراغ لها، بل إنّ تقويـــض تلك العلاقــات هو تقويـض الجماعـــات وهويّات النّـــاس. ولا تتوقّف أهميّة المكان على المساهمة في تحديدنا الشخصي لهويّاتنا بل تتجاوز ذلك إلى المساهمة في تحديدنا هويّات الآخرين، فكثيرا ما تدخل الجغرافيا في تحديد هويّة الآخر؛ لأنّ هذه المجموعات المتكوّنة من «نحن» و«هم» يتمّ، في الغالب، تحديدها إقليميّا. واختلاف أماكنهم عن أماكننا يصنع اختلافنا عنهم؛ لأنّ مميّزات المجموعات الأخرى يتمّ تحديدها بالمكان الذي تعيش فيه، وهي بدورها تحدّد هذا المكان. بتعبير آخر، إنّ الروح التي بعثناها في موطننا ليست هي الروح التي بعثها الآخرون في مواطنهم. وكلّ مجموعة، سواء كنّا «نحن» أو «هم»، تحدّد أعضاءها من خلال إحداث المنتمين إلى المكان والمستأنسين بروحه والغرباء عنه والمستوحشين من روحه؛ لذلك نرى كلّ فرد يسعى إلى امتلاك المكان وروح المكان لإثبات الهويّة الشخصيّة والتعبير عن الانتماء إلى الهويّة الجماعيّة.

وامتلاك روح المكان الذي كان شرطا من شروط اكتساب الهويّة، في مقابل فقدانها الذي يمثّل شرطا من شروط الغيريّة، أمر مرهون بتوافر ثلاثة معطيات حدّدها الجغرافيّون متأثرين بالفلسفتين الظواهريّة والوجوديّة وبعض المذاهب التي تعطي نفوذا أكبر للحياة التجريبيّة. وتتمثّل تلك المعطيات في توافر، ما يسمّيه هوسرل، «صفة المتعمّد»، أي القصديّة، وتوافر مبدإ «الجوهر وصفة الموثوق به»، والقدرة على تحقيق «المعرفة المثبتة»؛ فالمكان ليس مجرّد معطيات متراكمة، بل هو يتضمّن المقاصد البشريّة[62]. وكلّ ظاهرة، فيما يزعم الظواهريّون، لا تكمن فقط في الشيء المدرك ذاته، وإنّما في كيفيّة معالجتنا له والقصد الذي نحدّده له[63]. والقصد هو الذي يُكسب المكان العمق والمغزى الثاويين وراء هذه الحقائق البسيطة وتلك المعطيات الماديّة المتراكمة، ويضفي عليه صفة الموثوق به، فالمقاربة الظواهريّة تزعم أنّ هناك علاقة حقيقيّة واحدة بالمكان موثوقا بها، والعلاقات الأخرى هي إمّا ناقصة وإما غير موثوق بها[64]. ولمتانة الصّلة بين القصد والعمق، اقترح بعضهم قائلا: «لكي تكون إنسانا عليك أن تعيش في عالم مملوء بأماكن ذات مغزى، لكي تكون إنسانا عليك أن تملك وتعرف مكانك»[65]. والغاية من ذلك هي التعبير عن أنّ النّاس يجرّبون شيئا يتجاوز خصائص الأماكن الطبيعيّة أو الحسّيّة، ويستطيعون الإحساس بارتباطهم بروح المكان؛ فللمكان معنى يمتدّ وراء المرئي ووراء الواضح إلى عوالم العاطفة والإحساس[66]. إنّه ظاهرة مكسوّة على نحو ثقيل بالقيم؛ ويمثّل الأدب والفنّ أداتين رمزيتين فريدتين للتعبير عن هذه المعاني؛ فالإبداع والمكان متلازمان، كما أنّ الهويّة والإبداع متلازمان. أمّا ما يخصّ الشرط الثالث المتعلّق بقدرة المكان على تحقيق المعرفة المثبتة، فإنّ الذي اعتقده الجغرافيّون هو أنّ «معرفتنا عن العالم هي دائما موضوعة في المكان، تبدأ دائما من الأماكن، وترتكز حولها، كمراكز لعنايتنا بالعالم [...] فلا تُدرس الأشياء المدركة في استقلالها عن سياقاتها»[67]. ولا وجود لوعي،

أو معرفة، دون وعي بالشيء أو معرفة به. فالمكان مختبر مادّي حقيقي للنّاس الذين يؤمنون بدور التجربة في اكتساب المعرفة، بل ينزعون إلى التفكير والفعل من خلال الأشياء المادّيّة المتموضعة في المكان.

بهذه الشروط يكتسب المكان مغزاه ونُكسِب هويّاتنا مغزاها. وبهذه الشروط تعبّر الأماكن عن الذوات عند تعبير هذه الذوات عنها. وهذه العلاقة بين المكان والهويّة هي أوضح معالم في الخطاب الأدبي الذي يعتبر خطابا تنظّم فيه الجغرافيا تنظيما قصديّا. فالكتّاب أبدعوا معنى المكان ومغزاه بالوصف أو البناء بشكل مختلف، وبالمغزى الأدبي لتجربة المكان نصل إلى حقائق ثقافيّة واجتماعيّة وأيديولوجيّة وعاطفيّة وغيرها حول هويّة الذات المبدعة لها وحول نظرتها إلى العالم؛ فالمكان يسهم في ضبط هويّة العامّة وهويّة المبدعين؛ لذلك نجد الجغرافيين يتحدّثون عن اكتساب الهويّة لا إنتاجها كلّما ربطوا بين المكان والهويّة. واكتساب الهويّة يسهم فيه المكان أكثر ممّا تسهم فيه المعطيات الطبيعيّة (كاللون والجنوسة) والرغبات الشخصيّة.

غير أنّ شدّة الارتباط بالمكان تعزّز الاعتداد به وبالذات، في الوقت الذي تعزّز فيه إقصاء الآخر ونفيه. وإذا كان الأمر بهذا الخطر، فإنّ المكان يصبح، في رأي كثيرين، متورّطا في تشكيل العلاقات بين الفرد ومجموعته وبين هذه المجموعة وتلك. فهو يغلّب، من جهة، الهويّة الجماعيّة على الهويّة الفرديّة بدعوى «العضويّة» و«الانتماء»، ومن جهة أخرى يشرّع «الاختلاف» بين هويّات المجموعات[68]؛ فقد أثبتت الدّراسات أنّ النّاس لا يحدّدون أنفسهم بمميّزات منفردة، بل هم يربطون مميّزات وأوضاعا قد تكون متناقضة أحيانا ستصنّفهم على أنّهم جزء من مجموعة واحدة وجزء من مجموعة أخرى على حدّ سواء. كما أثبتت أنّ «جزءا من الانتماء إلى مجموعة ما هو إسقاط التخوّفات والكره على أناس آخرين»[69]. وقد يتعزّز هذا الرأي بما توصّل إليه بعض علماء اجتماع اللغة الذين اعتقدوا «أنّ هويّة المجموعات، خصوصا الهويّات القوميّة والعرقيّة، سلاح ذو حدّين: فهي من جهة، تؤدّي وظيفة إيجابيّة بمنحها الشعب الشعور بماهيّته، والشعور بالانتماء إلى مجموعة ما [...]، ومن جهة أخرى يُبنى هذا الانتماء دائما عبر الاختلاف عن «الآخرين»، وهذا الاستبعاد الفئوي يمكن له أن يتحوّل بسهولة أكثر ممّا ينبغي إلى رغبة في التمييز العنصري والكراهيّة»[70]. ولهذا الإقصاء تجليّات ليس تقسيم العالم إلى شرق وغرب وشمال وجنوب في منأى عنها.

وطبيعة النّظرة العربيّة إلى المكان في علاقته بالذّات طبيعة ماهويّة، مرجعها النصّ الدّيني في الأساس. وخصوصيّة تلك النّظرة أنّها تختزل الهويّات في علاقات احتوائيّة (لا تتضمّن إلاّ المنسجم معها، أمّا غيره فتقصيه)، وترمز إليها مجازا بـ «دوائر الهويّة»، وتعتقد أنّها تنعكس على المكان وكيفيّة التصرّف فيه. فقد ردّ العرب «الهويّات» إلى محتوى الآية الكريمة ﴿**يَا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم من ذَكَرٍ وأُنثى وجَعَلْنَاكُمْ شُعوبًا وقَبائِلَ لتَعَارفوا إنَّ أَكْرَمَكُم عندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إنَّ اللهَ عَليمٌ خبيرٌ**﴾[71]. فمن هذه الآية استخلصوا «دوائر الهويّة»، فاعتقدوا أنّ «الله خلقنا من ذكر وأنثى (الهويّة الإنسانيّة)، وجعلنا شعوبا (**الهويّة الثقافيّة**)، وغالبا ما تكون هذه الهويّة مشكّلة من «سحابة» من دوائر الهويّة [...]، ومن الواضح أنّ الهويّة الثقافيّة يمكن تفكيكها إلى دوائر أصغر ذات بعد «جهوي». وبعد ذلك جعلنا الله تعالى قبائل، وهي «الهويّة الاجتماعيّة»، فغالبا ما تتشكّل المجموعات البشريّة من أفراد تربط بينهم رابطة الدّم والقرابة والنّسب، ولو عدنا إلى المدن

القديمة لوجدنا أنّها مشكّلة من مجموعة من القبائل أو الأسر الكبيرة التي أوجدت لنفسها مكانا فيزيائيّا وحافظت عليه مع مرور الزّمن. ومع تزايد حجم الأسرة أو القبيلة وتباعد النّسب ورابطة الدّم بين أفرادها تتفكّك الرّابطة الاجتماعيّة الكبيرة إلى روابط أصغر (الهويّة الأسريّة). [...] أمّا «الهويّة الشخصيّة» فيمكن فهمها من قوله تعالى «لتَعارَفُوا»، فالمبدأ هنا هو المعرفة والتواصل مع الآخر، فالخطاب القرآني يخاطب الإنسان الفرد بصفته التكليفيّة، وقد جعلنا الله شعوبا وقبائل لنتعارف، والتعـارف هو أسـاس الهويّـة، إذ لا يمكن أن يكون هناك شعور بالهويّة من دون مقارنة «الأنا» بـ «الآخر»»[72]. والذي أفضت إليه قراءتهم للآية الكريمة هو أنّ «دوائر الهويّة الكبيرة تحتوي الأصغر منها وتطبعها بطابعها»[73]، ما يرسّخ مبدأ «الاندماج». كما أنّها أفضت إلى اقتناعهم بـ «أنّ الهويّة تعتمد على مبدإ الاختلاف»[74]. وبحثوا لذلك عن سند شرعيّ، فوجدوه في ثلاث آيات، منها قوله تعالى: ﴿وما كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً واحدةً فاختلَفوا ولوْلاَ كَلِمَةٌ سبِقتْ منْ رَبِّكَ لَقضِيَ بيْنَهمْ فيمَا فيه يخْتَلِفون﴾[75].

وفي الإلحاح على «الاختلاف» إلحاح على مبدأ «الإقصاء» الذي استبدلوه بمصطلح أقلّ إيحاء بالدّلالة السلبيّة هو «التدافع الحضاري». والمقصود بالتدافع هو «الانتخاب الطّبيعي أو بقاء الأمثل، فالتدافع والتنازع من أجل البقاء هما جزء من الدّفاع عن الحقّ، وهو ما يقتضي بقاء الأفضل»[76]. وقد يتجلّى ذلك «التدافع» في مستوى العمارة، الشكل الثقافي الأعمق دلالة على التحكّم في الفضاء، فـ «في واقع الأمر أنّ الأشكال المعماريّة تتدافع، أو هي في حالة تدافع [...] وتدافع الأشكال هنا أو انتخابها لا يعبّر فقط عن عمق العلاقة بين الإنسان وما ينتجه من عمارة، بل يؤكّد التداخل العميق بين الشكل والهويّة البشريّة [...] فهو عندما ينتخب الأشكال ينتخب هويّته أو ما يعبّر عن هويّته، وبالتالي التدافع الإنساني غالبا ما ينتج عن تدافع للأشكال المعماريّة»[77].

والولوج إلى الهويّة العربيّة من خلال مُدنِها كَشَف، عند بعض الدّارسين العرب، عن «هويّة متردّدة» تعكس قيما مشوّهة «أو غرائبيّة صنعتها أشكال مستوردة قلّدنا فيها الغرب من دون أيّ هدف واضح»[78]؛ فالمدن العربيّة «متناقضة»، و«تبطن عكس ما تظهر، ويعيش فيها ناس غير مرتبطين بشكل كامل بالفضاء المادّي لها، وبالتالي تظهر فيها التحوّلات غير متزنة، ويبدو فيها النموّ غير منطقي ولا يعبّر عن أيّ إرادة مجتمعيّة»[79]. ويُرَدُّ جميع ذلك إلى كون هذه المدينة «مُسيّسة، وحركيّة الشكل المعماري مبتسرة ومقحمة على الفضاء الثقافي للمجتمعات العربيّة»[80]. وبعبارة أخرى، تكون المدينة العربيّة «متناقضة» نتيجة خرقها مفهوم «المحلّيّة» بأبعاده الماديّة والرّوحيّة؛ فـ «التحديث» و«القيم المادّيّة المستوردة»، كشكلين من أشكال الخرق، يعتبران، عند بعض الدّارسين، سببين من أسباب «العطالة» و«تراجع المجتمع بشكل عام، وتراجع التنمية فيه وتقلّص المساحات الإبداعيّة وموت المواهب [...] وتضمر لديها الموهبة مع الوقت ويظهر المجتمع خاملا خاليا من أيّ إبداع»[81].

يبدو «التهجين المعماري»، في اعتقاد البعض، صورة من صور «التدافع الحضاري» الذي يهدّد «الهويّة المحلّيّة»، لا ميسما من مياسم «التفاعل الخلاّق» وعلامة من علامات «النّمو» و«الانفتاح». وربّما يفسّر هذا

الاعتقاد سعي الإنسان العربي إلى «توظيف التراث العمراني في العمارة العربيّة المعاصرة» كـ «آليّة نقديّة» غايتها البحث عن «الهويّة المفقودة». إذ «إنّ البشر غالبا ما يتوقون إلى استعادة بعض هويّاتهم التّاريخيّة حتّى لو كانت تلك الهويّات واهمة»[82].

وما يهمّنا من كلّ هذا، إنّما هو قدرة هذه «الهويّة الحضريّة المتردّدة»، ذات المسعى الاسترجاعي، على استيعاب «التحديث الإبداعي»، وقبولها المفاهيم الجديدة التي يشحن بها الحداثيون مصطلح «المبدع» أساسا، والذي تفضي إليه المقدّمات أنّ هويّة مسجونة في الزمن الماضي وتركن إلى سلطة القيم والتقاليد، لا بدّ أن تحصر رؤيتها للعالم والإبداع والمبدعين في زاوية الماضي وضمن الرؤية الجماعيّة المحلّيّة. إذ إنّ «الهويّة القيميّة الفرديّة لا بدّ لها من أن تخضع للهويّة القيميّة الجماعيّة، ولا بدّ لها من أن تستجيب للأطر الفلسفيّة والعقائديّة التي تفرضها»[83]. فما من اعتراف بـ «مبدع»، في إطار العمارة أو غيرها، إلاّ باعتراف الجماعة به، ولا قيمة له خارج عيار الجماعة؛ فمن «تفردن» أُقصِيَ، ومن استوحد نُفِيَ.

المدخل الثقافي وسمة «التضمين»

والثقافة مدخل آخر من مداخل الهويّة الماهويّة، سواء في تصوّرها المحلّي التقليدي أو في تصوّرها العولمي المعاصر؛ فالدّارسون لا يتحدّثون عن ثقافة شخصيّة، بل الثقافة، عندهم، نتاج جماعي لا يستوي كيانها إلاّ بتوافر أربعة شروط أساسيّة هي: «الدمّ والانتماء» ووجود «جماعة متخيّلة» و«اختراع تقليد جماعي» و«التمييز الثقافي»[84]. والهويّة التي تحدّدها الثقافة هويّة جماعيّة، دائما، تقوم على ثنائيّة أساسيّة طرفها الأوّل: «التضمين» (embodiment\ incarnation\ inclusion)، أو «الإدماج» أو «الاحتواء» (وكلّها تكفل الانكفاء والانفصال والتّمايز)، وطرفها الثّاني: «الإقصاء»، إقصاء الآخر غير المماثل. وينصّ تعريف الثقافة ذاته على البعد الزمني الضارب في التاريخ والممتدّ إلى المستقبل[85]، وعلى البعد الجمعي، أمّا البعد الفردي فلا أهميّة له إلاّ في اتصاله بذلك البعد الجمعي. والعلّة في ذلك أنّ الثقافة تقوم على متصوّريْ «المعنى/ المغزى» و«التمثيل الرمزي» اللذين لا يكونان إلاّ اصطلاحيّين جمعيّين. فقد عرّفها البعض قائلا: «من الممكن أن تعرّف الثقافة في المقام الأوّل كنظام للحياة يبني فيه البشر المعنى من خلال ممارسات التمثيل الرمزي symbolic representation [...]. وإذا كنّا بصدد مناقشة البعد الثقافي، فنحن نعني الطرق التي يجعل النّاس من خلالها حياتهم ذات مغزى، بشكل منفرد وبصورة جماعيّة، عن طريق التواصل بعضهم مع بعض»[86]. وتفسير هذا «أنّ الثقافات هي مجموعة من المعتقدات أو القيم التي تعطي معنى لطرق الحياة، وتُنتَج ويُعاد إنتاجها من خلال أشكال ماديّة ورمزيّة [...] فالجماعات المختلفة لا تتحدّد باللباس المختلف والزخرفة وأساليب الحياة فقط، بل توجّه كذلك بـ «نظرتها الاعتباريّة إلى العالم» وأولويّاتها وأنظمة اعتقادها وطرقها المختلفة لفهم العالم»[87]. والذي يهمّنا، هنا، أنّ هويّة الفرد من منظور ثقافي، هي هويّة الجماعة، فثقافتهم ثقافتُه، كما كانت لغتهم لغتَه، وموطنهم موطنَه، وانتماؤهم انتماءَه. أليست الثقافة - من بعض الزوايا - «طريقة التعبير عن الهويّة بلغة الجنسيّة»[88]؛ لأنّ الجنسيّة ليست وضعيّة سياسيّة قانونيّة فقط - فهي كذلك

حول ما نعتقد أنّها خصائصنا الاجتماعيّة المميّزة، السّمات التي نتقاسمها مع المواطنين المماثلين، كما يقول مايك كرانج؟[89]، ثمّ ألم يصل كثيرون بين القوميّة العرقيّة والثقافة والفضاء والنّاس مشكّلين «منطقا دائريّا بواسطته يعتبر حقّ المرء في الانتماء إلى الفضاء متوقّفا على امتلاك الثقافة التي تُستعمل لتعيين الإقليم»؟[90]، لقد توصّل الدّارسون إلى أنّه لا فكاك بين ما اتصل من هذه العناصر، الهويّة الفرديّة والجماعيّة والثقافة واللغة والفضاء. بل كان سؤال الهويّة عندهم منطلق البحث الثقافي ومنتهاه. وساندهم في ذلك دارسون من غير المجال الأنثروبولوجي. وقد تردّد هذا السؤال، أيضا، في كتابات النقّاد واللغويين واللّسانيين[91].

***

تبدو هذه المقولات النّظريّة السّابقة، رغم ما يطرأ عليها من تجاذبات، ملائمة لدراسة الثقافة العربيّة السّائدة؛ فالذي يجمع عليه الدّارسون هو أنّها ثقافة تقليديّة، ومن سمات الثقافة التقليديّة أنّها ماضويّة[92]، أي أنّها «تجعل من الماضي إطارها الأوحد في القيمة، بمعنى أنّها لا تستحسن أو تستقبح شيئا إلاّ إذا كان له نظير قبيح أو حسن في الماضي، وفي الوقت نفسه، لا تقبل في حاضرها أيّ جديد إلاّ إذا كان له شبه في الماضي»[93]. إنّها منعزلة عن زمنها، منفصلة عن «روح عصرها»، تتهوّس بماض متخيّل «لا تكفّ عن استعادته، محاكاة وتقليدا واتباعا، وتبالغ في تقديسه بما يجعل منه إطارا مرجعيّا في كلّ شيء قائم وكلّ شيء قادم، فيغدو هذا الماضي معيار القيمة الموجبة لما يمكن أن يحدث في الحاضر والمستقبل، بل إنّ المستقبل نفسه يغدو صورة لهذا الماضي الذي يستدير إليه الزمن في تعاقبه»[94]. وهي بهذه الرؤية التي تقوم على جهاز مصطلحي مخصوص قوامه متصوّرات «الاستعادة» و«المحاكاة»، أو «التشابه»/ «التقليد»/ «الاتباع»، و«الألفة»، تؤسّس سياسيّا لمتصوّر آخر هو «الأمّة الواحدة المنسجمة» يقوم على متصوّرين فرعيين هما «الاحتواء» و«الانسجام» (أو «التجانس»)، كما تؤسّس دينيّا لمتصوّر «التعصّب»، وهو مصطلح، وإن كان من مصطلحات «الطّعن»، فإنّه يحيل على متصوّر «الانشداد إلى أصل»، سواء كان دينيّا أو إبداعيّا أو سياسيّا أو اجتماعيّا. كما أنّها، في المقابل، استحدثت جهازا مصطلحيّا مضادّا يستهدف كلّ اختراق لرؤيتها الماضويّة، وهو يقوم على متصوّرين أساسيين هما «البدعة» و«الغرابة»، وغايته «تكفير» المبتدع، و«استئصال» الجديد، و«خنق» كلّ إمكان تحديثي، و«عرقلة» كلّ محاولة للتحرّر من ربقة الماضي وكلّ محاولة لمعانقة المستقبل المنفصل عنه[95]. فـ «الخوف من الجديد الغريب، أو التجريب الذي يناقض المألوف، أو العلم الذي ينطلق من الاختلاف، هادفا إلى اكتشاف ما لم يسبق اكتشافه، أمور مرفوضة في هذا الوعي الذي يعادي كلّ مغايرة جذريّة، ويستأصلها معنويّا أو ماديّا، كي يعود كلّ شيء إلى سابق عهده، فلا جديد تحت الشمس في مدى هذا الوعي، وما نقول إلاّ معادا مكرورا، فقد ذهب الأقدمون بالفضل كلّه، ولم يتركوا للاحقين سوى الرّقص في سلاسلهم، أو الدّوران في الدّوائر المغلقة المحدّدة من قبل»[96]. إنّ «عمود القيمة»، وفق هذه الرؤية، منغرس في تربة «التقاليد»، ومرهون بالقدرة على «الانسجام». ومن زاوية النّظر هذه اعتُبِرت «التجربة الفرديّة غريبة حتّى تُسبك في نار النّظام والتقاليد، وكان مظهر النبوغ هو ذلك الالتحام الفريد الذي تنسجم فيه الشخصيّة مع التقاليد انسجاما يجلي نُضرة الجميع وقوّته»[97].

وطبيعي أن تكون الثقافة الماضويّة «سلطويّةً - واحديّة» تؤمن برأي الواحد الذي يختزل الجميع (وغالبا ما يكون ساكنا في «الماضي» بين صفحاتِ صحائفَ صُفرٍ، أو يكون متربّعا على عرش السّلطة مجسّدا نظاما تراتبيّا بطريركيّا ثابتا لا سبيل إلى تغييره حتّى على سبيل الهزل[98]، ساعيا في المقابل إلى استنساخه اجتماعيّا بترسيخه في النّظام الأسري حيث ينفرد «ربّ الأسرة»، أو «كبير العائلة»، برأيه في الأسرة المحافظة مكرّسا إرادته المطلقة) في الوقت الذي لا تؤمن فيه بالرأي المخالف، رأي الواحد «المتفردن» الذي يكرّس «التمايز» و«الكُثاريّة» ويعيش «الحاضر» المعاين، ويهفو إلى «المستقبل» الواعد، ولا يعود إلى «الماضي» إلاّ للتمحيص والاستبصار لا للتقديس والتعظيم. من البيّن، إذن، أنّ «الأحاديّة» التي تكرّسها الثقافة المحافظة «هي في المقام الأوّل سياسيّة: أحاديّة سطوة وسلطان. تُصبح فيها السياسة التي هي جزء، كلاًّ - يُلحق به كلّ شيء، ويُراد به كلّ شيء»[99]؛ فالأفراد، إذا كانوا من العامّة، ليسوا سوى «رعيّة» يسهر عليها «راع حكيم مسؤول»، أمّا إذا كانوا أفرادا في عائلة، فما هم إلاّ «أُضحيات» وجبت عليهم طّاعة «الأب - وليّ الأمر» الذي يطرحهم، الواحد تلو الآخر، على مذبح الآلهة. وخضوعا للبنية الثقافيّة والفكريّة ذاتها، داخل العائلة، يُفرّق بين الأفراد «إناثا» لا يتجاوزْن مرتبة «الجواري»، وبين الأفراد «ذكورا أسيادا»[100]. وإذا كانوا من طلبة العلم، فليسوا غير «مريدين» أسماعهم مشنّفة نحو واحد من «أرباب القلم» هو «وليّ اللّه/ الفقيه» يفيض عليهم من علمه[101]. وإذا كانوا من الشعراء، فليسوا إلاّ «حِقاقا» يقودهم «فحلٌ». وقد تنعكس هذه التراتبيّة على أجناس «النصوص الإبداعيّة» ذاتها؛ إذ «الشّعر»، والمصطلح اسم ذكوري مرتبط في الثقافة العربيّة بصورة «اللسان (السّليط، أحيانا)» رمز «المعرفة» و«الحكمة» و«الفصاحة البدويّة» و«سلاح المقاومة القبليّة»، مبرَّز على «الكتابة»، الاسم المؤنّث المرتبط بصورة «القلم» رمز الخدمة والوظيفة[102]. إنّ «السّلطان - الرّاعي» و«الأب - وليّ الأمر» و«الذّكر - السيّد» و«ربّ القلم - وليّ الله/ الفقيه» و«الشّاعر - الفحل» و«الشعر - المعرفة/ السّلاح[103]»، كلّ ذلك، تجلّياتٌ للمتصوّر/ الصورة: «الأصل الذي تعود إليه جميع الفروع»[104]، بكلّ ما يختزنه المتصوّر/ الصورة من إحالات على متصوّر «سلطة». وبعبارة مختصرة، إنّ «الثقافة العربيّة آلة لاختراع الآلهة» (قياسا على مقولة الأنثروبولوجي الفرنسي جان بيار دو بوي، التي ينقلها أدونيس، «الجماعات البشريّة آلات لاختراع الآلهة»[105]). والثقافة السلطويّة التي تخترع «الآلهة» لا بدّ أن تكرّس متصوّر «السّلطة» في مختلف المجالات ومتنوّع الميادين. فلا حقيقة خارج السلطة[106]. وربّما لهذا أُعتُبِر الشاعر، مثلا، «سلطة موازية لسلطة شيخ القبيلة أو السلطة العليا في القبيلة التي كانت [...] نموذجا لمجتمع مركزي يدور حول قطبه الأعلى، أو البطريرك الذي ترتدّ إليه - في النّهاية - خيوط المصالح والعلاقات، بالمعنى الاجتماعي والسياسي والاعتقادي والإبداعي»[107]. وبناء على ذلك شاعت، في مجال النّقد الأدبي، مصطلحات من قبيل «سلطة اللغة» و«سلطة الإيقاع» و«سلطة الكلمة» و«سلطة النحو»[108] و«سلطة النصّ»[109] و«سلطة النّقد»[110]...، أمّا في المجال الثقافي العامّ فشاع مصطلح «سلطة الأصل»[111].

لذلك تقتضي الثقافة «الماضويّة - السّلطويّة» أن تكون «احتوائيّةً - انسجامويّةً»[112]، ذات رؤية خاصّة للفرد والمجموعة، بمعنى أنّ «الفرد في هذه الثقافة ولغتها: لا فردي، عضو في جسم هو »الأمّة «. مثقّف

عضويّ قبل التسمية الجرامشيّة المعروفة. ويُفترض في أفكاره وآرائه أن تكون انبثاقا ما من هذا الجسم [...] إنّها ثقافة لا تمحو العالم الدّاخلي الذّاتي للإنسان (لا تؤمن بوجود هذا العالم)، وإنّما تمحو كذلك الفروق بين الفرد والفرد [...] تحوّل الكثير إلى واحد»(113). ومن نتائج ذلك أن يجرّد الإنسان الحرّ، في إطار هذه الثقافة، من المسؤوليّة، ويغدو تابعا وخاضعا(114)، أو هو «مجرّد نبرة في صوت كلّيّ هو صوت الأمّة، أو بدا كأنّه مجرّد وظيفة، أو مجرّد دور عابر، تتحدّد أهمّيته في موقعه وفعله - لا بذاته، أو بما هو فرد»(115).

ومن بديهيّات الأمور أن تُفرز هذه الرؤية جهازا مصطلحيّا خاصّا يتفجّر فيه الثنائي «احتواء - انسجام» إلى متصوّرات فرعيّة، تنتشر في ميادين متنوّعة، قد تختلف دالاّ ولكنّها تتّحد مدلولا. ويقوم ذاك الجهاز، دينيّا على متصوّر «الإجماع»، ويقوم سياسيّا على متصوّر «وحدة الأمّة»، ويقوم اجتماعيا على متصوّر «الجماعة (العصبيّة القبليّة)»، في حين يقوم إبداعيّا على متصوّر «النموذج»؛ فـ «وحدة الجماعة، وحدة النصّ، وحدة الحقيقة، وحدة السّلطة: تلك هي الأسس التي تقوم عليها بنية الفكر العربي السّائد»(116) الذي يعكس طبيعة الثقافة الرّائجة. وفي المقابل، استحدثت جهازا مصطلحيّا مضادًا وظيفته «الطّعن» في كلّ محاولة انبتاتٍ عن «الجماعة»، وهو جهاز يدور على متصوّر «الخروج»؛ فقيل «الخروج على الملّة والجماعة» و«الخروج على السلطان» و«الخروج على عمود الشعر» و«الخروج على الوزن»... وقد عومل «الخارج»، في تاريخ هذه الثقافة، معاملة «البعير المعبّد». وقد انخرط «التفكير النقدي»، ضمن هذه الرؤية، فرأى أنّ «الانفراد عن جماعيّة اللغة عمل شيطاني من بعض الوجوه»(117). الانفراد تعدّد، والتعدّد تهديد للواحديّة؛ فـ «كأنّ تعدّد الرأي يضمر نوعا من القول بتعدّد الرؤوس، أي بتعدّد الآلهة، ممّا يتناقض مع مبدإ الرأس الوحيد - الأوحد»(118).

وقد صاحبت هذا الجهازَ المضادَّ «وسائلُ مقاومة» (يسمّيها جابر عصفور: «آليّاتٍ دفاعيّة») غايتها الحفاظ على «الوحدة» و«الانسجام» و«النموذج». وأبرز تلك الوسائل اثنتان هما: «القمع (الذي كثيرا ما يتحوّل إلى «إرهاب مادّي داخلي» أو «إرهاب لغوي داخلي»(119) قبل أن يكون «إرهابا خارجيّا بنوعيه المادّي واللغوي»)، و«الرّقابة»(120). وجوهر القمع هنا لا يكمن في الحيلولة دون الكلام، وإنّما يكمن في فرض طريقة معيّنة من الكلام(121)؛ فـ «النّظام الثقافي العربي» يسعى إلى مصادرة الحرّيات المؤسّسة للهويّة المتحرّكة الخلاّقة «تارة باسم ذاكرة دينيّة جامدة وماضويّة، وتارة باسم حاضر سياسيّ لا يرى من الثقافة إلاّ ما يخدمه، أي حاضر يقوم عضويّا على القمع والرّقابة، حاضر لا تعني له كلمة الحريّة أيّ شيء خارج حرّيّته هو، أو حرّيّة القائمين عليه، سياسيّا»(122). ويعتقد جابر عصفور أنّ ثقافة «احتوائيّة - انسجاميّة»، بهذا الشّكل، لا بدّ أن تكون أكثر العناصر فاعليّة وتأثيرا فيها هي «الأمن الدّاخلي الذي يحمي التراتب ويحافظ عليه ويبقيه، مدعوما بأجهزة إعلام وتثقيف تؤكّد لوازم الإجماع والطّاعة»(123).

ومن النتائج الحتميّة «للاحتواء والانسجام»، بالمتصوّر السّلبي الذي بيّنّاه، أن تكون الثقافة «إقصائيّة» بالمعنى الذي يحيل فيه «الإقصاء» (الذي قد يتحوّل إلى «إلغاء»(124)) على «الانطواء على الذّات/ التقوقع» وعلى «معاداة الآخر». فهي ثقافة «معادية للآخر المختلف، لأنّ الأصل فيها هو التشابه لا الاختلاف، والهويّة

[الماهويّة؟] لا الغيريّة. والآخر تتعدّد صوره في هذا السّياق، فهو المختلف عنّا في المذهب الدّيني، أو الوضع الطّبقي، أو نوع الجنس، أو اللّون، أو العرق. ويمتدّ أمر العداء للآخر إلى الثقافات الأجنبيّة التي تتحوّل إلى مصدر خطر داهم، خصوصا حينما تقترن بالغزو العسكري، ومن ثمّ التبعيّة الاقتصاديّة التي تتحوّل إلى اتّباع فكري»[125]. بل هي ثقافة «إقصائيّة عمياء»[126]، لا تميّز «بين أوجه الآخر المستعمر الغازي ونظيره المتقدّم الذي يمكن أن نفيد من علمه، ونأخذ عنه أخذ الواثق من قدرته على المساءلة وإعادة الإنتاج»[127]. و«الإقصاء»، في منطق هذه الثقافة، رهين «الاختلاف»؛ إذ الاختلاف تهديد للانسجام والواحديّة الفكريّة «لذلك لا يستطيع الفرد الذي يخضع لهذا المنطق أن يقرّ الاختلاف، لأنّه لا يستطيع أن يتصوّر أنّ ما يؤمن به خطأ، أو قابل للنقد، أو للتغيّر»[128].

وقد أفرزت النزعة الإقصائيّة جهازها المصطلحي الذي لا ينفصل عن بقيّة الأجهزة التي ولّدتها النزعات والرؤى والخيارات الأيديولوجيّة السّابقة. وقِوام ذاك الجهاز مصطلحان رأسان قديمان، متضادّان معنًى، متّفقان وظيفةً. وهما: «الأصيل» و«الدّخيل»؛ إذ رسخ في الدّلالة العامّة أنّ «الأصيل»، المحيل على متصوّريْ «الحسب» و«الثبات»، مقابلٌ تقابلَ الضدّ مع «الدّخيل»، الذي يحيل على متصوّريْ «الإضافة» و«الإنزال». و«الثابت - القارّ» ضدٌّ لـ «المتحوّل - العابر». وعن هذين المصطلحين الرأسيْن تنكّبت، قديما، مصطلحات مجاورة من قبيل «على خلاف ما قالت العرب/ على خلاف ما قال الفقهاء»، أو «على غير ما قالت العرب/ على غير ما قال الفقهاء» و«الحوشيّ (حوشيّ الكلام الذي يُتَعمّد إدخاله في الشعر)» و«الهُجْنة (هجنة الألفاظ)». غير أنّ للمصطلحين الرأسين المتنافرين نقطةَ تقاطعٍ، فيها يلتقيان التقاءَ تعاضدٍ، وعندها يتلامسان تماسّ تساندٍ، يمثّلها متصوّر «الإقصاء» الذي لا يخلو من «وظيفيّة». وذاك ما دفع أدونيس إلى أن يجرّدهما (أقصد مصطلحيْ «الأصيل» و«الدّخيل») من كلّ قيمة. يقول: «الأصيل والدّخيل، كما استُخدما في الماضي وكما يستخدمان اليوم، مصطلحان أيديولوجيّان، وليست لهما أيّ قيمة معرفيّة أو علميّة. إنّهما سلاحان يحرسان نصّ السلطة، الذي تكتبه سلطة النصّ»[129]. ويقول في موضع آخر: «إنّ ثنائيّة الأصيل/ الدّخيل ثنائيّة زائفة، ومضلّلة. إنّها لغة السياسة السياسيّة - الأيديولوجيّة، وليست لغة الإبداع والمعرفة»[130].

وفي وقتنا الحاضر، لازم «الإقصاء»، ببعده الوظيفي الأيديولوجي، ثنائيّة مصطلحيّة أخرى من تبعات الثنائيّة المتنافرة الأولى، هي ثنائيّة «التراث» و«الحداثة». فالماهويّون، الذين يعاملون النصوص التراثيّة معاملتهم النصوص «الأصيلة»، ينفرون من «الحداثة» التي يعتبرونها «دخيلة» تهدّد الوحدة وتخلخل الانسجام وتزعزع التماسك، وبذلك تعبّر الثقافة الماهويّة عن استمرارها وعن سلطتها.

وللإقصاء أوهامه التي تفرزها أوهام الرؤية الماضويّة والنزعة التسلّطيّة والتوجّه الانطوائي، لتتّخذ شكل المبرّرات التي تستند إليها الثقافة الماهويّة. ومن أوهام الإقصاء ادّعاء «تملّك الحقيقة الكاملة». فالواحد من أفراد هذه الثقافة ليس في حاجة إلى معارف الآخر التي لن تضيف شيئا إلى «المعنى الكامل والنّهائي» الذي زوّدته به «المعرفة الدينيّة»، أساسا، بالشكل الذي أرادته «السّلطة». وتقوم تلك المعرفة على مبدإ أنّ الأشياء والأفكار لا تكتسب دلالاتها الحقيقيّة ومشروعيّتها إلاّ بدءا من ذاك المعنى الكامل والنّهائي وفي ضوئه[131].

إنّ «الحقيقة» سابقة علينا وجاهزة، وما تفكيرنا وتأويلنا وتأمّلنا إلاّ شروح لتلك الحقيقة وإعادة صياغة لها ولما قاله أسلافنا عنها؛ إذ «كلّ شيء، في هذه الثقافة، مفَكَّر به [كذا] سلفا، وقدّمت له الحلول النّهائيّة والعادلة»[132]. وموضع الحقيقة هو «النصّ/ الأصل» الذي يمتلك سلطة المعنى، فـ «النصّ [...] يقين كامل ونهائيّ، والمعرفة هي اكتشاف ما ينطوي عليه، وتفسيره. ليس دور العقل، هنا، أن يبحث عن المعرفة خارج النصّ، وإنّما ينحصر دوره في تدبّر الطّرق التي تكفل فهمه ومعرفته، من دون تحريف، ومن دون إقحام رأيه، أو قول شيء من عنده»[133].

و«أفكارنا» حول «الحقيقة»، و«آراؤنا»، تخضع وَجاهتُها لموقعنا «نحن» في الزمن، من النصّ/ الأصل الذي يتضمّن تلك الحقيقة. فكلّما تأخّر زمننا عن ذلك النصّ، نقُص إدراكنا للحقيقة فيَذْوي نورها. وكلّما كنّا أقرب إلى النصّ، زمانيّا، كنّا أكثر أمانة في نقل الحقيقة وأكثر دقّة في شرح معانيها واستنباط أحكامها واكتشاف أسرارها[134]. وعلى ثنائيّة «البعد / القرب» من النصّ، وثنائيّة «القدم/ الحداثة» يتأسّس متصوّر يسمّيه أدونيس «تابِعيّة معياريّة تراتبيّة»[135]. ويوضّحه قائلا: «معياريّة، لأنّ النصّ حَكَم فاصلٌ، وتراتبيّة، لأنّ الأكثر قربا وأمانة للنصّ، هو الأكثر صحّة في آرائه وأحكامه»[136]. واستنادا إلى هاتين الثنائيّتيْن تُشرّع الثقافة الماهويّة لمتصوّر «النّقل»، نقل «الحقيقة المكتملة» من «السّلف» إلى «الخلف». وضمن «الفهم النّقلي» تكون المواقف محصورة في «الاستيضاح» و«الاستلهام» غير مشرّعة على «التساؤل» و«النّقد»[137]. إنّه، في العموم، ترسيخ لـ «ثقافة المعلوم» و«ثقافة الظّاهر»؛ فالفهم، خاصّة، والمعرفة، عامّة، في هذه الثقافة، «تراكم» و«تمثُّل» و«ارتداد مستمرّ».

واستطاعت هذه الثقافة «اليقينيّة ـ المكتملة» أن تنعكس على تصوّر «الكتابة الأدبيّة» و«النّقد»[138]؛ إذ «لمّا كان الإسلام، في فهمه السّائد، هو الرّسالة الأخيرة التي أرسلتها السّماء إلى أبناء الأرض، وخاتم الكلام الإلهي، فإنّ كلّ كلام يجيء بعدها، خصوصا كلام الإنسان، لا يمكن أن يقول جديدا»[139]؛ ففي رحاب «التكرار» تتنقل «الكتابة»، وفي أفق «التفسير» و«القراءة المُغلقة» يتحرّك «النقد». وعلى خلفيّة ذلك نشطت، في تاريخ النقد العربي، التفاسير والشروح والحواشي. وبتأثير منه هيمن جهاز مصطلحي رأسه «البيان» الذي تنكّبت عنه مصطلحات «الوضوح» و«الإصابة في الوصف» و«المقاربة في التشبيه»، وما خالف ذلك هو «إفساد للشعر» و«غموض في المعنى» و«مشكِلٌ»؛ فـ «الكتابة في هذا الإطار هي تحديدا، الإيضاح. والشعر [...] سيأخذ قيمته وأهمّيته، وفقا لدرجات وضوحه. ينبغي أن يكون الشعر، استنادا إلى ذلك، سهلا بوصفه أداةً تشرح وتعلّم، وهي سهولة تجعله أكثر انتشارا، وأقوى تأثيرا»[140].

هكذا، تتنافذ الميادين، في هذه الثقافة المحافظة، وتحيل المصطلحات بعضها على بعض، ويتشكّل جهاز مصطلحي حلْقاته مترابطة، في الواحدة رنين من الأخرى. وميزة هذا الجهاز أنّه «وظيفي»، مهمّته تأكيد «ثبات الهويّة»، وتعزيز «الانغراس» في تربتها. ومن هذا الوجه يبدو المصطلح مكنز شواغل هذه الثقافة، وحصيلة مخاوف السّلطة المجسّدة لها. إنّه سيمياء «رؤيتها» للكون، وعلامة فلسفتها في الوجود، وهي فلسفة، إذا ما ردّت إلى خطاب الهويّة، تتلخّص في أنّه لا أهمّيّة للفرد إلاّ إذا كان عنصرا منغرسا في مجموعة،

ولا قيمة للمثقّف إلاّ إذا كان «عضويّا» يفكّر بعقل الجماعة، وينطق بلسانها، ويعبّر عن مشاغلها، ويدور في فلك آمالها، ولا مزيّة للمبدع إلاّ إذا استلهم معاني القدامى، وحاكى ألفاظهم، وتمثّل عالمهم المتخيّل؛ فقرّب إذا شبّه، وأصاب إذا وصف، كما قرّبوا وأصابوا، وحافظ على «عمود الشعر» كما حافظوا، مع يقينه بأنّه لن يرقى إلى طبقتهم مصداقا لأفضليّة «السّابق» على «اللاّحق»، و«السّلف» على «الخلف».

قياسا على المنطق السابق، أيمكن أن نقول إنّ ثقافة المبدع، عامّة، من ثقافة المجموعة؟ وإنّ هويّته الثقافيّة هويّة متخندقة على عادة الهويّات الماهويّة المنغلقة؟ لا شكّ في أنّ الإبداع شكل من أشكال التمثيل الرمزي، وأنّه يمثّل ما يعرف عند البعض بـ «الثقافة العليا» (المتجاورة مع «الثقافة الشعبيّة والحياة اليوميّة»). ولذلك هو غير منفصل عن ثقافة الجماعة. ويعلّل أهل الاختصاص ذلك بأنّه «إذا درسنا أي مجتمع وجدنا أنشطته ذات الدور الأوّلي رمزيّة، مثل المسرح أو الأوبرا أو الأدب أو الشعر، ويمكن اعتبارها عامّة نتاجا أو تعبيرا عن ثقافة ذلك المجتمع»(141). ولم يقف أمر الاعتراف بتوالج البعد الاجتماعي والأدبي عند المنظّرين من ذوي المرجعيّة الماركسيّة، بل تجاوزهم إلى منظّري الجغرافيا الثقافيّة الذين توصّلوا إلى أنّ «القول بذاتيّة الأدب يغفل نقطة أساسيّة؛ فهو نتاج اجتماعي بالفعل، في ترويجه الأفكار، فهو عمليّة اجتماعيّة للتعبير. إنّه وسيلة اجتماعيّة؛ فأيديولوجيّات ومعتقدات [كذا] الشعوب والعهود تشكّل هذه النصوص وتتشكّل بها على حدّ سواء؛ فهي تشكّل ما يحسّ المؤلفون بأنّهم قادرون أو مرغمون على التعبير عنه، كما تشكّل طريقة تعبيرهم. في هذه الحالة سيعتمد كلّ نصّ على نصوص أخرى إلى حدّ ما، يقرأ النصّ بصيغة التقاليد التي إمّا أنّه يستخدمها أو يقلبها. ويحاول النصّ أن يتكلّم إلى جمهور ما، ولهذا يجب أن ينشغل بتوقعاتهم وهمومهم»(142). لا تخفى مصطلحات الإلزام والالتزام في هذا القول الذي تعمّدنا إدراجه كاملا رغم طوله. كما لا تخفى المساندة غير المباشرة لما توصّل إليه باختين في المجال الأدبي وحصره في مصطلح «الحواريّة».

إنّ هذا الطّرح، الذي يبدو وجيها في ظاهره، وجد معارضة متفاوتة ممّن يؤمنون بالفرادة والتميّز والخصوصيّة والاستقلاليّة، وهي المعارضة التي وجدتها المقاربة الماهويّة، عامّة، من أنصار المقاربة البنائيّة. وقد وجد البنائيّون ما يدعم طروحاتهم في البحث اللغوي والبحث الجغرافي والبحث الأنثروبولوجي، وفي البحوث الهجينة كعلم اجتماع اللغة، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس اللغوي، وعلم اللغة الأنثروبولوجي... كما وجدوها في مقولات الأدباء المؤمنين بفردانيّة الذات المبدعة وخصوصيّتها.

- البنائيّة والبحث عن منافذ العبور

انطلاقا من الإجماع على كون البنائيّة مقاربة تهتمّ أكثر بالهويّة بوصفها عمليّة يشكّل الأفراد فيها انتماء فئويّا لأنفسهم ولآخرين يحتكون بهم على حدّ سواء، اجترح كلّ مبحث لنفسه مصطلحا يعبّر عن تلك البنائيّة، أو اقترض مصطلحا من ميدان آخر. وفي إطار المباحث التي اخترناها، انحصرت تلك المصطلحات في ثلاثة: فقد احتلّ مصطلح «التصنيف الذاتي» محلّ المحور في الدراسات اللغويّة الاجتماعيّة تدور حوله مصطلحات أخرى كـ «التمثّل» و«التواصل» و«القراءة». واحتلّ مصطلح «اللاتوطين» مكانة بارزة في الدراسات الجغرافيّة ذات الاهتمام بالهويّة، ونشأت له علاقات بمصطلحات مجاورة كـ «الفضاء العولمي» و«الفضاء الثالث»

و«الفضاء المجرّد» و«العوالم الهجينة» و«تآكل المكان» و«اللامكان» و«المكان المتخيّل» و«الكوزموبوليتانيّة» و«الجغرافيا المتخيّلة». أمّا المصطلح الأبرز في الخطاب الأنثروبولوجي المعالج لمتصوّر الهويّة معالجة بنائيّة فهو «اللاتضمين» وله، في الإطار الثقافي، علاقات بمصطلحات أخرى كـ «العولمة» و«الحداثة» و«الثقافة المعولمة» و«الثقافة العالميّة» و«الثقافة الهجينة». وتكتسب هذه المصطلحات أهميّة كبرى في الخطاب النقدي العربي المعاصر على الأقلّ، لأنّها مثّلت أجهزة مصطلحيّة لما أصبح يعرف بـ «النقد الثقافي» الذي شاعت مقولاته في كتابات أدونيس وجابر عصفور.

المدخل اللغوي ومفهوم «التصنيف الذّاتي» في متصوّر «الهويّة» الحديث

والمقاربة اللغويّة البنائيّة، شأنها شأن المقاربة اللغويّة الماهويّة، مصطلح معاصر ولكنّ متصوّره قديم قدم المعالجة اللغويّة ذاتها. لذلك لا يردّ الدّارسون هذه المقاربة إلى مدرسة بعينها أو شخص بعينه. غير أنّ بعض الأفراد، من ميادين معرفيّة متنوّعة، اعتبروا معالم في تأسيس هذه المقاربة. من بين هؤلاء سماتس (Smuts) الذي كان في مطلع العام 1926 «يجادل في فكرة أنّ الذات بناء»[143]. وكان لمجهوده دور في تأسيس تقليد بنائي من منظور اجتماعي لغوي. وقد سار دارسون آخرون، من علم نفس الطفل وعلم اللغة وغيرهما، على نهجه منذ العشرينيات إلى مطلع القرن الحادي والعشرين. فعالم نفس الطفل بياجيه (Jean Piaget) وعالم النفس ليف فيجوتسكي (Lev S.Vygotsky) قاما بخطوات مهمّة نحو البنائيّة رغم تفاوت مجهوداتهما؛ إذ وصف بياجيه فكر الأطفال وكلامهم بكونه أنويّا في معظمه، واعتبر الجوانب الاجتماعيّة تطوّرات ثانويّة[144]. أمّا فيجوتسكي فقد كان ينتقد هذا الرأي عند بياجيه معتبرا أنّ «الوظيفة الرئيسيّة للكلام لدى الأطفال والبالغين، على السّواء، هي التواصل، وبالضبط، التواصل الاجتماعي»[145]، بالمعنى الذي يحيل فيه التواصل على التشكيل الذاتي للهويّة عبر الاحتكاك بالآخر لا على استقبال هويّة جاهزة ومفروضة فرضا. ومنذ الثمانينيات إلى مطلع القرن الجديد، وظّف الفيجوتسكيون الجدد بقيادة جيمس لانتولف (James Lantolf) هذا الموقف ليكون «الأساس في بناء نظريّة تعلّم اللغة غير الماهويّة لا تعتمد على أيّ نوع من موهبة عقليّة في الفرد، وإنّما تهتمّ بدلا من ذلك بالتبادل والتفاوض الاجتماعيين»[146].

وبالتوازي مع هؤلاء جميعا سار علماء البحث اللغوي، مثل رومان جاكبسون (R. Jakobson) الذي اهتمّ بلغة الطفل وبأبعادها الاجتماعيّة والذّاتيّة. بل إنّ مساهمته في توسيع وظائف الكلام كرّست منهجه البنائي في علاقة الفرد بلغته. ورغم نصاعة رؤية جاكبسون وانتشارها الواسع، فإنّ رؤى أخرى استطاعت أن تبرز وتكسب أنصارا تقدّموا بها خطوات إضافيّة. من هذه الرؤى، تلك الخاصّة بجيروم برونر (Jérôme Bruner). وتقوم رؤيته على فكرة «أنّ اللغة طريقة نسقيّة لتشكيل الحقائق، وهذا هو النهج الذي استمرّ عمله في تبنّيه خلال الثمانينيات وبعدها، مستقصيا الكيفيّة التي نشكّل بها الحقائق لأنفسنا عبر اللغة ليكون اكتساب هذه اللغة منفصلا عن الكيفيّة التي يتسنّى لنا بها تشكيل إدراكنا الحسي وفهمنا للعالم من حولنا»[147].

تشترك هذه الرؤى جميعا في الاعتقاد بسيطرة الفرد على اللغة في أثناء عمليّة التواصل؛ فالفرد يتصرّف في كلامه استجابة لمقتضيات تواصليّة، وهو بذلك يشكّل لذاته هويّات متنوّعة من خلال «تصنيفها ذاتيّا» ضمن فئات متنوّعة هي الأخرى، كما يشكّل للآخرين هويّات متنوّعة بتنوّع مقتضيات التواصل، غير أنّ هذه الهويّات التي شكّلها للآخرين لا تعبّر عن هويّاتهم الحقيقيّة بقدر ما تعبّر عن هويّته هو.

ومصطلح «التصنيف الذاتي» (Self-categorization) اتّضح مفهومه بعد أن ساهم عالم النفس الاجتماعي هنري تاجفيل (Henri Tajfel 1982 - 1919) في تطوير النظريّة الاجتماعيّة للهويّة (Social Identity Theory)، فقد عرّف الهويّة الاجتماعيّة تعريفا خلّصها من البعد الماهويّ الذي يدلّ عليه ظاهر اللفظ، وشحنها ببعد بنائي يقوم على وعي الفرد بعلاقته بالمجموعة التي انتسب إليها، وعلى أهمّيّة الجانب الانفعالي الشخصي في صلته بها؛ إذ يعرّفها بكونها: «ذلك الجزء لمفهوم الذات لدى الفرد التي [كذا] تشتقّ من معرفته لعضويّته في مجموعة (أو مجموعات) اجتماعيّة، إضافة إلى الأهميّة القيميّة الانفعاليّة ذات الصّلة بهذه العضويّة»[148].

اعتبر عمل تاجفيل محطّة مهمّة لتغيير مسار التفكير في الهويّة من تركيزها على الرؤية الموضوعيّة للمحلّل إلى التجربة الذاتيّة للفرد المعني بالأمر، ومن حسّ بالهويّة بوصفها تصنيفا مفروضا إلى حسّ آخر بوصفها تصنيفا ذاتيّا منجزا[149]، غير أنّ السؤال المهمّ، في هذا الموضع، هو: كيف تتمّ عمليّة التصنيف الذاتي؟

لقد أُعتُبِرت وظائف اللغة، التقليدي منها والمستحدث، المدخل المناسب للجواب عن هذا السؤال عند علماء اجتماع اللغة، فمنذ العهد اليوناني رأى الفلاسفة أنّ غاية الكلمات تمييز الأشياء بعضها عن بعض، وتلقين بعضنا بعضا هذه الأشياء. وتمييز الأشياء بعضها عن بعض يقصد به «التمثيل»، أمّا تلقين أحدنا الآخر هذه الأشياء فيعني «التواصل»[150]. وفي هذا الإطار، يمكن أن تكون «الذات» واحدة من تلك «الأشياء» القابلة للتمييز. أي يمكن أن تكون الذّات «موضوعا» للغة القصد من معالجته هو «التمثّل» الواعي لإدراك الوجود الحقيقي، أو يكون القصد «بناء تواصل واع» مع الآخر. فتحْتَ اختبارِ العقل، قد تجرّد الذات من نفسها ذاتا (متجسّدة في المستعمل من كلامها) تضعها موضع معالجة وتمحيص من أجل الإحاطة بها والتعمّق في معرفتها وتَمثّلِها تمثّلا شاملا، أو لتشخيصها تشخيصا دقيقا من أجل عرضها أمام الآخرين لتحقيق غايات تواصليّة، فلغتنا الدّارسة قد تعرّفنا على ذواتنا من خلال لغتنا المدروسة، وتساعدنا على التواصل مع الآخرين وتشكيل هويّاتنا المتناسبة معهم بتوجيه لغتنا المستعملة.

وموازاة مع معالجة العلاقة بين اللغة والعقل، عالج اليونانيون القدامى العلاقة بين اللغة والوجدان، فوصلوا إلى أنّ الأشياء المعبّر عنها هي في علاقة بالمشاعر والعواطف والانفعالات، سواء صدرت عن فرد أو عن مجموعة، ولذلك ترسّخ لديهم متصوّر «الوظيفة التعبيريّة» التي تتولّاها اللغة. ووجدت هذه الوظيفة التعبيريّة، أو الانفعاليّة، اهتماما متزايدا في علم الجمال المعاصر وفي بعض فروع علم النفس وفنّ الخطابة، وحتّى فنّ الدعاية والإشهار. وتلتقي كلّ هذه المعارف حول أهميّة اللغة في التعبير عن العواطف المطلقة للإنسان، وعن مشاعر ثقافيّة خاصّة، كما تلتقي حول قدرة اللغة على التعبير عن الذات الفرديّة ومن

ثمّ عن الهويّة، وقــد تقدّم الباحــث في الأنثروبولوجــيا الاجتماعيّة برونيســلاف مالينوفســكي (Bronislaw Malinowski1884-1942) خطوة تأسيسيّة جديدة في تفسير وظيفة اللغة الوجدانيّة التي اعتبرها الأكثر بدائيّة، فهو يعتبر «أنّ الشعور المتبادل جزء من كلام النّاس ويشكّل النموذج البدائي الأصلي للغة الإنسان»[151]. غير أنّ النتيجة العامّة التي توصّل إليها هذا الباحث، وصاغها في قوله: «هل تستعمل الكلمات في المشاركة الوجدانيّة لإيصال المعنى في المقام الأوّل، ذلك المعنى الذي يعتبر رمزيّا ملكا لها؟ بالتأكيد لا. إنّها تنجز وظيفة اجتماعيّة، وهذا هو هدفها المبدئي، ولكنّها ليست نتيجة التفكير العقلاني ولا هي بالضرورة ممّا يوقظ تفكير المستمع. ومرّة أخرى، قد نقول هنا إنّ اللغة ليس من وظيفتها نقل الفكر»[152]، إنّ هذه النتيجة العامّة بقيت محلّ جدال لأنّها تمثّل قانونا عامّا لم يُبْنَ إلاّ على ملاحظات جزئيّة، ولأنّها عقدت الصلة بين الوظيفة التعبيريّة الوجدانيّة بالتواصل لا بالتمثّل.

وقد وجد هذا الجدل مناخه المناسب مع بعض اللسانيين وفلاسفة اللغة الذين عالجوا وظائف اللغة معالجة تداوليّة من أمثال بوهلر (Bühler) وجاكبسون وأوستين (Austin) وسيرل (Searle)، منطلقهم في ذلك قول الباحث هامبولت (W.von Humboldt) منذ النصف الأوّل من القرن التّاسع عشر: «ليست اللغة مجرّد وسيلة للتواصل، بل هي تعبير عن فكر الذات المتكلّمة وإدراكه للعالم؛ فالحياة ضمن مجتمع تعتبر مساعدا مهمّا لتطوّر اللغة، ولكنّه ليس الهدف الذي تهفو إليه على الإطلاق»[153].

وبقدر ما استند بوهلر إلى فكرة هامبولت حول دور اللسان الذي اعتبره طريقة لنشاط العقل، في إشارة إلى وظيفة التمثّل، حاول أن يلائمها مع مبادئ اللسانيات السوسيريّة التي لا تقصي وظيفة التواصل[154]. وقد وجد الحلّ في الفصل بين العمل اللساني (L'action linguistique) والفعل اللساني (L'acte linguistique). والعمل اللساني هو نشاط توظّف فيه اللغة لأداء رسالة معيّنة، وهو بهذا شبيه بمصطلح الكلام عند دي سوسير، أمّا الفعل اللساني فيقرّبه بوهلر من عمل إحداث المعنى عند لغويي القرون الوسطى، وهو عمل ملازم لحدث الكلام نفسه وليس هو هو. لقد لاءم هذا الثنائي بين وظيفتيْ التمثّل والتواصل من جديد، وفتح على وظيفة ثالثة بناء على تصوّر مخصوص لعمليّة التخاطب. فكلّ ملفوظ لساني، عند بوهلر، هو إشارة ثلاثيّة، وعمل إحداث المعنى هو دوما موجّه في اتجاهات ثلاثة. فهو يحيل إلى:

- المضمون المبلّغ، وهو بهذا المعنى يكون تمثيلا للعالم (Représentation du Monde) [ويحقّق الوظيفة المرجعيّة (fonction référentielle)، لأنّ اللغة تحيلنا على أشياء نتحدّث عنها].

- المرسل إليه، وهو المقصود بذلك المضمون. ومعه تتحقّق وظيفة النداء (fonction d'appel) [كما تسمّى الوظيفة الإفهاميّة (fonction conative)].

- المرسل، وهو الذي يظهر الموقف النفسي أو الأخلاقي. ومعــه تتحقّــق الوظيفــة التعبيريّــة (fonction d'expression)[155] [وتسمّى أيضا الوظيفة الانفعاليّة (fonction émotive)].

إنّ أصالة طرح بوهلر تكمن في إعطائه هذه الوظائف الثلاث سمة مستقلّة ولسانيّة محضة، كما يقول ديكرو[156]. ويفسّر ذلك، من خلال اعتماد الوظيفة التعبيريّة نموذجا، بقوله: «إنّها لسانيّة بالمعنى الذي

لا تكون فيه التنغيمات (intonations) والصياغات (modalités) [التي تجسّد الوظيفة التعبيريّة] نتائج آليّة للحالات النفسيّة، ولكنّها طريقة ما للتعبير عنها»[157]. لقد فتح بوهلر نوافذ جديدة في عمليّة التخاطب، وجعل للغة وظائف جديدة؛ إذ لم تعد لغة التخاطب تدور على «مضمون الكلام»، بل انفتحت على عناصر أخرى، كانت مغيّبة، لا تقلّ أهمّية عن ذلك المضمون. وقد لا يكون المضمون ذا قيمة إذا كان مجرّدا من «مرسل» و«مرسل إليه». وكان لهذا أثر كبير في تطوير النظريّة التداوليّة التي تقوم على ثنائيّة «اللسان والعمل» (Langage et Action)، من خلال إثراء الوظائف اللغويّة بإضافة الوظيفة المعجميّة (la fonc-tion de glose)، أو الما وراء لغويّة (la fonction métalinguistique)، والوظيفة الانتباهيّة (la fonction phatique) والوظيفة الشعريّة (la fonction poétique)[158]. ووجدت هذه الوظائف قبولا كبيرا عند علماء الاجتماع المهتمّين بالهويّة، في شكلها البنائي خاصّة، لأنّها أولت أهميّة كبرى، كانت مغمورة، للبعد الإرادي في تحقيق الدلالة في أثناء عمليّة التخاطب، ولأنّ بعضها يتضمّن متصوّرا مرغوبا فيه عند مختلف البنائيين في ميادين شتّى هو متصوّر «الاستقلاليّة». وقد اقتربت وظائف اللغة خطوة أخرى نحو الهويّة البنائيّة مع الفيلسوف ج. ل. أوستين الذي ميّز بين الملفوظات الأدائيّة (énoncés performatifs) والملفوظات التقريريّة (énoncés constatifs)[159]. والفرق بينهما أنّ الأولى غير مجرّدة من تأثير المتكلّم في حين أنّ الثانية لا تميل إلاّ إلى وصف مجرّد للحدث دون ادّعاء بتغيير الأشياء، والتقف علماء الاجتماع مصطلح «الخطاب الأدائي» ووظّفوه في مبحث «الهويّة» ليخلصوا إلى أنّ مطالب الهويّة هي في الحقيقة نوع من أنواع «المنطوق الأدائي» الذي يهدف إلى فرض تعريف جديد للحدود وللهويّات الفرديّة والجماعيّة.

لقد كانت مجهودات الفلاسفة واللغويين وعلماء النفس والاجتماع مهمّة في الكشف عن علاقة اللغة بالتمثّل والتواصل، أو بهما معا، وفي ربطها بالهويّة ربطا مباشرا أو غير مباشر و«الذي يهمّ هو أن ندرك أنّه إذا اختُزل استعمال النّاس للغة بطريقة تحليليّة في كيفيّة تشكيل المعنى وتمثيله في صوت، أو في كيفيّة إيصاله من شخص إلى آخر، أو حتّى فيهما معا، فإنّ ثمّة شيئا حيويّا قد استُخلص: إنّهم النّاس أنفسهم. إنّهم حاضرون دوما في ما يقولون وفي الفهم الذي يبنونه على ما يقوله غيرهم. إنّ هويّتهم تتأصّل في صوتهم ويكون ذلك ملفوظا أو مكتوبا، أو موقّعا»[160]. وتبدو هذه النتيجة مهمّة جدّا في تقصّي «هويّة المبدع»؛ فالمبدع وفق هذا التصوّر حاضر في خطابه، به يتمثّل العالم الإبداعي وعبره يمرّره إلى المتقبّل. وهو في كلّ ذلك يمارس عمليّة إراديّة مستقلّة، بمعنى أنّه غير ملزم بقوانين الثقافة السائدة ولا بروح المكان الضيّق. غير أنّ الهويّة، من هذا المنظور، قد تكون مضمرة لا يتفطّن إلى تفاصيلها كلّ متقبّل، أي أنّ المبدع يمكن أن يصنّف ذاته وفق رغبة غير معلنة وبإنتاج لا يحيل مباشرة على الفئة التي استُهدفت. ثمّ هو قد يصنّف ذاته ضمن فئة، في حين أنّ إنتاجه يحيل على فئة أخرى، فكيف نتعرّف إلى هويّته الحقيقيّة؟

لقد حاول علماء اجتماع اللغة، وعلماء اجتماع اللغة التطوّري بالخصوص، أن يبحثوا عن جواب مناسب لهذا السؤال ووجدوه في مصطلح «القراءة». فـ «علم اللغة الاجتماعي يهتمّ بكيفيّة قراءة النّاس بعضهم لبعض من خلال معنيين: يتمثّل المعنى الأوّل في كيفيّة تأويل المعاني المنطوقة [...]، أمّا المعنى الثاني، فينصبّ

على كيفيّة قراءة الغير للمتكلّمين أنفسهم انطلاقا من معاني الهويّات الاجتماعيّة والشخصيّة التي يشكّلها المستمعون عنهم بناء على ما يقولون وعلى الكيفيّة التي يتمّ بها هذا القول»[161]. وقياسا على ذلك، فنحن نتعرّف إلى هويّة المبدع لا من خلال إنتاجه فقط، بل من خلال قراءته لغيره من المبدعين ومواقفه منهم، ومن مواقف القرّاء منه وآرائهم فيه. وبمنطق القياس ذاته نتعرّف، بشكل أكثر خصوصيّة، إلى هويّة أدونيس وهويّة جابر عصفور، إذا اعتبرناهما، كما فعلا بنفسيهما وفعل غيرهما بهما[162]، مبدعين في الخطاب النقدي، إضافة إلى إبداع أدونيس في الخطاب الشعري، من خلال كتابتهما النظريّة وآرائهما النقديّة في غيرهما من المبدعين وآراء الباحثين والنقّاد فيهما ومواقفهم من كتابتهما.

إلى هذا الحدّ، يبدو بحث الهويّة، من منظور لغوي اجتماعي وبمقاربة بنائيّة، متحيّزا إلى «هويّة الذّات»، وهو تحيّز يجد مبرّراته التاريخيّة فيما سمّي بـ «مرحلة الوعي بالذات». وقد مثّل ذلك التحيّز مطعن هذه المقاربة لأنّ الإنسان، مهما انكبّ على ذاته يستبطنها ويعيد بناءها ثمّ يؤمن بقدراتها ولا يثق إلاّ بها، هو غير معزول عن الآخرين. وتجاوزا لهذا الإشكال حاول أحد علماء النّفس الاجتماعيين، وهو ميكائيل هشت (Michael Hecht)، التوفيقَ بين مصطلحات، تبدو متضاربة لتضارب المقاربات التي أبدعتها، من قبيل «هويّة شخصيّة» و«هويّة مشتركة»». واعتبر عمله محاولة في تحويل تحليل الهويّة من مفهوم الذات نحو فهم كيفيّة بناء طبقات متنوّعة من الهويّة خلال التفاعل مع الأخرين[163]، فما كان من المصطلحات يُعتبَر مقابلا أصبح مجاورا يحيل على طبقة من بين طبقات الهويّة الأربع التي ضبطها هشت منذ بداية تسعينيات القرن العشرين في[164]:

- **هويّة شخصيّة**، أو مفهوم الفرد للذات. وهي تضبط تعريفا للشخص يمثّل وجوده.
- **هويّة مُعبّر عنها**. وتحيل على هويّة الشخص، كما يعبّر عنها في اللغة والتواصل وتتحصّل في تصوّر الآخرين.
- **هويّة علائقيّة**، أو هويّات يشير بعضها إلى بعض.
- **هويّة مشتركة**، أو هويّات تُعرف من قبل الجماعات.

إنّ تجاور هذه الطبقات مهمّ في تحرير التصوّر العامّ للهويّة من الرؤية الفرديّة الانفصاليّة إلى الرؤية المشتركة التواصليّة. وهذا الانفتاح، على أهمّيّة الآخر ودور التواصل في بناء الأفراد لهويّاتهم، لا يقتصر على المنظور اللغوي الاجتماعي بل تجاوزه إلى المنظوريْن الثقافي والجغرافي اللذين اهتممنا بهما اهتماما خاصّا. وكلّ إضافة يفيد بها ميدان من هذه الميادين مهمّة في فهم «هويّة المبدع» من منظور تحديثي.

- المدخل الجغرافي وسمة «اللاتوطين» في متصوّر «الهويّة» الحديث

ويتّخذ متصوّر التواصل في كتابات الجغراثقافيين دوالّ أخرى كـ «اللاتوطين» (deterritorialization)، أو «اللامكان» (non-place). واللاتوطين مصطلح حداثي بديل مناقض لمصطلح «المكان الأنثروبولوجي» الذي يخلق البعد الاجتماعي عضويّا، أي الذي يوفّر الهويّة الثقافيّة والذاكرة، والذي يربط سكّانه بتاريخ

الناحية المحليّة من خلال عمليّات التكرار اليوميّة للتفاعل الاجتماعي العضوي[165]. وكلّ الصفات والوظائف المسندة إلى المكان يلغيها اللامكان. واللامكان هو المعادل الضدّي للحيّز المحلّي الذي تتخندق فيه الهويّة التقليديّة متمترسة وراء أقنعة التاريخ الخاصّ والثقافة القوميّة. ويعرّف اللاتوطين تعريفا مباشرا بـ «فقدان العلاقة الطبيعيّة بين الثقافة والأقاليم الجغرافيّة والاجتماعيّة»[166]. ولا يعني ذلك أنّ متصوّر اللاتوطين ومتصوّر اللامكان ينفيان الهويّة، بل يشحنانها بمتصوّر جديد هو «الانفتاح» ويضيفان إليها طبقة أخرى، تنضاف إلى الطبقات التي ضبط ميكائيل هشت، هي : «الهويّة الكونيّة». وتختلف عن «الهويّة المشتركة» بكون الأخيرة محدودة بالجماعة القوميّة، أمّا الهويّة الكونيّة فهي منفتحة على الإنسانيّة جمعاء.

واللاتوطين تجربة جغراثقافيّة فرضتها عوامل التطوّر البشري؛ فمنذ نهاية القرن الثامن عشر سبّب عصر التنوير ظهور كلّ من «النزعة الإنسانيّة» و«العلم العقلاني» معبّرا عنه في الاعتقاد بأنّ البشر يستطيعون تشكيل الأرض والتحكّم فيها وإخضاعها متخلّصين من هيمنتها الروحيّة عليهم. وقد تعزّزت تلك النزعة الإنسانيّة في القرن التّاسع عشر مع الشعراء الرومانسيين الذين بحثوا عمّا هو أسمى في المشهد الطبيعي فركّزوا على تجربة المكان الروحيّة عوضا عن حقائق المشهد المعايَن[167]. وساهمت الحداثة الرأسماليّة المعاصرة بأشكالها المادّيّة (من امتداد السكك الحديديّة المختزلة للأماكن إلى توافر أفضية عالميّة حرّة للسلع والبضائع وتوافر نقاط عبور عالميّة، إضافة إلى توافر أفضية محاكية تستنسخ الأماكن المشهورة عالميّا، مرورا بكلّ وسائل الاتصال والتنقّل المتطوّرة التي ألغت المسافات) وبأشكالها المعنويّة (عولمة الذوق الأمريكي خاصّة) في تقديم وسائل الفرار من التقيّد بـ «الأماكن المحليّة»، وفي الشعور بضيم التعريف الذاتي للهويّة في غياب الآخر الذي أصبح جزءا من الذات حاضرا فيها حضورا يتجاوز سلطة المكان. لذلك لم تعد الأماكن قوام هويّاتنا، ولا عليها يعتمد تحديدها؛ فالحداثة أفرغت المكان من مغزاه وحرّرت العلاقات الاجتماعيّة من تقييدات التفاعلات المباشرة التي كانت موجودة في النواحي المحليّة لمجتمعات ما قبل الحداثة، ممّا يسمح بتمديد العلاقات عبر الزمان والمكان، وهو ما يمثّل جوهر العولمة بالنسبة إلى الباحث جيدنز (Giddens)[168]. ويعود الفضل إلى جيدنز ذاته في تمييز مصطلح «المكان» عن «الفضاء»، فهو يلاحظ أنّه غالبا ما يستخدم «الفضاء» و«المكان» مترادفين في اللغة الدّارجة، ولكن يمكننا التمييز بينهما عن طريق النّظر إلى المكان على أنّه «ناحية»، أي إطار مادّي للنشاط الاجتماعي، كما هو محدّد جغرافيّا[169]. أمّا الفضاء فهو مجرّد، لا احتوائي، بل هو «كوزموبوليتاني»، مفرغ من أبعاده المحليّة الحميمة، وهو في مظهره الأكثر سلبيّة استلابي وتغريبي. ولكنّه في مظهره الأكثر إيجابيّة يمثّل البعد الأرحب لإثبات الهويّة وشحنها بقدر أكبر من الحقائق المغيّبة عنها.

ويبدو متصوّر «اللاتوطين» متناسقا مع تعريف الأدب في تصوّره «المتعالي»؛ إذ يكاد الأدباء يجمعون على أنّ الأدب، في العموم، تجاوز للحدود وأنّ حقيقة الخيال هي حقيقة فوق الزمان والمكان. بل ويجمع العارفون بالأدب على أنّ تيمة «المكان» في الأدب تعدّت حقيقتها المرجعيّة إلى حقيقة تخييليّة. إذ لم يعد المكان الأدبي تشخيصا وتصويرا انطباعيّا، بل أصبح إبداعا وبناء. والمكان المبتدع هو مكان قابل للحركة وغير

معلوم الحدود، يتّسع حينا ويضيق حينا آخر، ولكنّه في جميع الأحوال يستجيب لتطلّعات المبدع ويمثّل له نقطة الأصل المفقودة. ولهذه الخاصيّات سعى المبدعون وراء هذا المكان المنفلت، فاخترعوا مواطن وشحنوها بمعان وقيم يفتقدونها في مواطنهم المرجعيّة، أو أفرغوا مواطنهم المرجعيّة تلك من معانيها وقيمها السّائدة وشحنوها بمغزى آخر. وفي النصوص الأدبيّة تيمات كثيرة تبرهن على ذلك السعي إلى الحلول في «اللامكان»، مثل تيمة «الرحلة» وتيمة «السير على غير هدى» و«ركوب الطريق» و«التجوّل في شوارع المدينة» وغيرها. فالرحلة ارتبطت بمتصوّر إبداع الموطن. وارتبط «سير الأبطال على غير هدى»، عند الجغراثقافيين، بـ «الهرب إلى الحريّة وإثبات الذّات»، فالأبطال، والرجال منهم خاصّة، لا يبحثون في الغالب عن موطن مستقرّ، ولا يمثّل لهم «المنزل»، مثلما يفعل بالنسبة إلى النّساء، موطنا يوحي بالأمن والتربية وفضاء للإبداع. لذلك كثيرا ما يجري «حبس النساء في إبداع المنزل»، ويتمّ «قذف الرّجال إلى الطريق»[170]. أمّا تيمة «التجوّل» فاكتسبت أهمّيتها في النصوص الأدبيّة مع التجربة الحضريّة الحديثة، فالمدينة الحديثة أصبحت عالما من الغرباء وانتفى فيها الإحساس بالجماعة، وهي رمز للامبالاة والعزلة والتجدّد. وموازاة مع ذلك «أصبح المتجوّل أحد النماذج الشعبيّة للمدينة الحديثة، يمتّع عينيْه بتدفّق السلع في أفضية التسوّق الجديدة (أروقة مغطاة ومتاجر تنويعيّة)، ويستمتع بمراقبة الشاحنة ومقايض الشارع»[171]. إنّ المتجوّل لم يعد يمتلك المكان ولا يسيطر عليه، كما كان يفعل في أفضية التخندق، لأنّ المدينة مكان مشاع. لكن هل يشعر فيها المتجوّل بضياع الهويّة والتيه الوجودي؟ إنّ فعل التجوّل في الأفضية المفتوحة والمختلطة، رغم ما يوحي به من فراغ، هو فعل وجودي يمارسه المتجوّل متعاليا على السرعة المتزايدة للحياة الحديثة التي تتعارض مع خطواته المتأنّية، كما يمارسه مراقبا جموع المارّة جاعلا من لامبالاتهم به فعل تسلية لا فعل استلاب وإحساس بالضياع. إنّ التجوّل في المدن الحديثة، إذن، تواصل مقصود، كما كانت «الرحلة» إليها تواصلا مقصودا، وكان «السير على غير هدى» بحثا عقيما عن تلك المدن التي يُمارَس فيها التواصل المقصود، فالتضحية بالحميم فيها كسب جديد، وفيها مستوى جديد للهويّة ميزته «الانفتاح» و«الاتساع» و«التجريد» (تجريد من خصوصيّات السياق).

على أنّ المكان ليس العنصر الوحيد الذي يستبطن متصوّر «الانفتاح»، إذ الأفراد أنفسهم ميّالون بطبعهم إلى الاحتكاك بالآخرين من أجل إثبات هويّاتهم من خلال اكتشاف موقع الأجانب فيها. وقد عبّر جيدنز عن ذلك بقوله: «إنّ النّاس عوالم تجريبيّة، وعلى الرّغم من أنّهم موجودون محلّيّا، فهم، على وجه العموم، عالميّون بحقّ»[172]. والثابت أنّ وسائل الاتصال الحديثة، أو ما يسمّيه توملينتسون «المرتبطيّة المعقّدة» (complex connectivity)، ساهمت في ذلك الانفتاح لأنّها وحّدت مصدر الثقافة. ولا يبدو أنّ هذا الانفتاح كان يهدّد هويّة البنائيّين بقدر ما كان يهدّد هويّة الماهويّين، فالعولمة بكلّ تجلّياتها الماديّة والمعنويّة التي أنتجتها الحداثة «تربك الطريقة التي ندرك بها الثقافة، لأنّ الثقافة كانت تمتلك دوما دلالات تربطها بفكرة وجود ناحية ثابتة»[173]، كما أنّ وجود «ناحية ثابتة» ومتخندقة كثيرا ما يُربط بـ «الثقافة النقيّة والمتجانسة داخليّا والأصيلة والمحليّة»[174]، فالعولمة، وفق هذا المنظور، انتهاك لحرمة «الهويّة التقليديّة» وإحساس بعدم الانتماء، لأنّ كلّ اختراق لحوزة المكان هو تعدّ على خصوصيّة الثقافة وإفراغ للهويّة من معناها التمييزي.

غير أنّ مناصري العولمة والبنائيّين من دارسي الهويّة يرون «أنّ الثقافات قابلة للتغيير والمناقشة»[175]، كما أنّها شبيهة بالكائنات الحيّة قابلة للتطوّر وفق شروط وغايات تختلف من واحدة إلى أخرى، كما أنّهم راجعوا العلاقة المقدّسة بين «المكان» و«الثقافة» و«الهويّة» بناء على واقع عولمي جديد يقوم على العلاقات المتماسفة. وقد أشار ميروفيتش (Meyrowitz)، سنة 1985، إلى التحوّل من ثقافات تقطن مناطق محدّدة إلى مجتمع متحرّك أكثر؛ إذ في الوقت الذي تعوّد فيه الناس على التفاعل في منطقة ثقافيّة، أصبحت العلاقات الآن متباعدة على نحو متزايد[176]، بل اعتبر ميروفيتش أنّ هناك قلّة قليلة من الثقافات، في العالم الحديث، مقيّدة بالمكان، بل شكّك في وجود ثقافات، وإن كانت قديمة، منغلقة على ذاتها ولا تتميّز بانفتاحها، وما انفصال تلك الثقافات عن بعضها إلاّ بقصور في الاتصال، وليس مرتبطا برغبة جوهريّة في الانقطاع[177]، ولهذا فإنّ «فقدان المكان» لا علاقة له بضبط الهويّة.

المدخل الثقافي وسمة «اللاتضمين» في متصوّر «الهويّة» المعاصر

وسواء كانت خاصّيّة «الانفتاح» صفة جوهريّة من صفات الثقافة، أو كانت صفة لاحقة بها استحدثتها الحداثة، فإنّ هناك إجماعا على أنّها خاصيّة لا تُكتسب إلاّ بـ «اقتلاع العلاقات الاجتماعيّة من السّياقات المحليّة للتفاعل وإعادة تشكيلها في نطاقات غير محدّدة من الزمان - المكان»[178]. وهذا الشرط يُعرف عند الأنثروبولوجيين بمصطلح «اللاتضمين»[179] (disembodiment\ disincarnation). وللاتضمين، في رأي جيدنز، شرطان أساسيّان هما «التجريد»، أي التجريد من خصوصيّات السياق، و«الثقة في الحداثة». «وتتعلّق الثقة هنا بصورة مفهوميّة بالتماسف الزماني - المكاني واللاتضمين، حيث إنّه، وكما يجادل جيدنز، «لن تكون هناك حاجة إلى الثقة في أيّ إنسان ذي أنشطة مرئيّة بصورة مستمرّة... أو الثقة في أنظمة فُهمت وعُرفت طريقة عملها بصورة كاملة ». فالثقة هي «وسط للتفاعل مع الأنظمة المجرّدة، والتي تفرغ الحياة اليوميّة من محتواها التقليدي، وتحدث تأثيرات مُعولمة»[180]. والثّابت الذي لم يختلف فيه الأنثروبولوجيّون هو أنّ وسائل الإعلام وأنظمة الاتصالات تبدو أمثلة واضحة على آليات اللاتضمين؛ فقد ساهمت هذه الوسائل في نشر ما سمّي «ثقافة عالميّة»، وحقّقت أحلاما في «الاستيعاب» ورغبة في «التثاقف»، واعترافا طوعيّا بأحقّيّة «الاختلاف»[181]. غير أنّ متصوّر «الثقافة العالميّة» فرض واقعا ثقافيّا غير مرغوب فيه؛ إذ حلّت «الثقافة الغربيّة»، عامّة، و«الثقافة الأمريكيّة»، خاصّة، محلّ «الثقافة العالميّة» المأمولة، مسخّرة لذلك وسائل الإعلام الحديثة والمتطوّرة، وبسطت الطريق أمام «إمبرياليّة ثقافيّة» تتميّز بكونها «أحاديّة رأسماليّة عالميّة»[182].

ولم يكن «الأدب» بمنأى عن متصوّر «اللاتضمين» ولا عن مشكلاته، وإن غاب هذا المصطلح وعوّضه مصطلح «العالميّة» (Universality\ Universalité). و«العالميّة» في المعاجم الأدبيّة والنقديّة المختصّة هي: «خاصيّة في العمل الفنّي تتيح له مجاوزة حدود موقف بعينه، أو مكان، أو زمان، أو شخص، أو حادثة، وذلك بطريقة يمكن أن تهمّ وتمتع وتفيد (ليس بالمعنى التجاري) كلّ النّاس في أيّ زمان وأيّ مكان. وكما أوضح لونجينوس في رسالته عن الجليل «فإنّ الرفعة والعظمة الحقيقيّة في الفنّ تبهج النّاس جميعا في كلّ العصور»،

ولذلك فإنّ الكاتب الذي يطمح إلى العالميّة يشغل نفسه، ابتداء، بجوانب الطبيعة الإنسانيّة والسلوك الذي لا يتغيّر، أو يندر أن يتغيّر. هكذا، يركّز الهجّاء الجيّد على الأمراض الرئيسة للعقل والرّوح، كالكبر والجشع والحسد والنّفاق وشهوة القوّة، الأمر الذي يفسّر نجاح هجّائين من أمثال أرستوفانيس وجوفينال وإراسموس وبن جونسون وموليير ودرايدن وسويفت وفولتير وبوب وصمويل بتلر»[183].

ووفق ما نصّ عليه كدّن (Cuddon) في هذا التعريف، فإنّ «هويّة المبدع العالميّة» تقوم على تجريد إبداعه من سياقه المحلّي الحميم ليتجاوز إلى فضاء موضوعاتي إنساني أرحب متحرّر من قيود الزمان والمكان والأشخاص والأحداث. ولا يبدو هذا المتصوّر جديدا على الفكر الأدبي رغم التصاقه حديثا بمصطلح «العولمة»؛ فمنذ القرن الثامن عشر عرف في الفلسفة ما يسمّى «خاصيّة التفكير العالمي» (Caractère d'un esprit universel)[184]، كما عُرف ضمن الاتجاهات الشعريّة، في بداية القرن العشرين، تيّار «النزعة الجماعيّة» (Unanimisme)[185].

والجليّ أنّ مناصري النزعة «العالميّة»، دون إقصاء أفراد التيّارات «الإنسانيّة» السّابقة لها، يفهمون «الإبداع الأدبي» على أنّه «ترويض للمجتمع والطبيعة. وجهد من أجل إعادة الابتكار. بل هو، قبل هذا وذاك، علاقة خاصّة بالفضاء تناهض العنصريّة وكره الأجانب، وأنّه فعل تحضّر وتجاوز لحواجز التفاهم التي تفصل بين الشعوب والثقافات»[186]، وظلّ هذا التعريف، على أهمّيته عند الأدباء والمفكّرين، هدفا عصيّ التحقيق وجوده وجود قوّة دونه والفعلَ واقعٌ ثقافيٌّ عالمي تهيمن عليه الثقافة الأوروبيّة والأمريكيّة. وهذا الواقع هو الذي عدل بتعريف «الإبداع الأدبي» إلى اعتباره مرادفا لـ «الأمركة» (Américanisation) أو «الأوْربـــة» (Européanisation)، خاصّة، و«التغريب» (Occidentalisation)، عامّة[187]. وبين التعريف المتعالي والتعريف الواقعي ضياع لهويّة المبدع التي تجنّد لها الماهويّون والبنائيّون على السّواء.

ختاما

أفادنا «خطاب الهويّة» كثيرا في الكشف عن مقاربات ذات مرجعيّات متباينة لتعريف «الهويّة»، المصطلح الاحتوائي، وبسط جهازه المصطلحي؛ فتبيّنّا شبكة متصوّرات عامّها يدلّ على خاصّها، عُقّدها المفصليّة الإنسان (المبدع) واللغة (الإبداع) والمكان (الفضاء) والثقافة. وإذا كان لكلّ «عقدة شبكيّة» من هذه العقد مقولاتها المائزة فإنّها تتنافذ على بعضها بعضا، وتُسحب بخيط الأنثروبولوجيا نحو نقطة ضمّ واحدة هي تعريف الهويّة. إنّه، إذن، «نظام التنافذ»[188] الذي لا استغناء عنه في تحديد «هويّة المبدع» عتبة «الخطاب النقدي»؛ أليس نظام التنافذ «من السّمات الأساسيّة للخطاب النقدي»[189] عامّة؟

الهوامش

1 المعجم الوسيط، القاهرة، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1972،ج2، ص998، مادة (الهُو).

2 م. ن، ص. ن.

3 المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، دار المشرق، ط39، ص875، مادة (هُو).

4 الألفبائي، تأليف: الجيلاني بن الحاج يحيى وبلحسن البليش وعلي بن هادية، تونس - بيروت، الأطلسية للنشر والأهلية للنشر والتوزيع، ط10، شارك فيها عبدالقادر المهيري ومحمد اليعلاوي وإبراهيم بن مراد، 1997، ص1014، مادة (هُوية).

5 المنجد في اللغة والأعلام، ص875.

6 يراجع: الألفبائي، القاموس الجديد، ص271، وفيه إلحاح غير معهود في بقية المعاجم على تصدير تعريف الأسماء بضمير الغائب المفرد مذكرا أو مؤنثا.

7 الجرجاني، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000، ص252.

8 يميز الصوفيون بين مدلولات مختلفة للدال «هو»، فـ «هو هو» تختلف عن «هو الحرفية» التي هي «هو إشارية»، و«هو بَدائية» و«هو علمية» و«هو حجابية» و«هو عندية». وقد تدرك هذه المدلولات بواسطة، إلا إدراك «هو هو» فيكون بلا واسطة. يقول النفري في [موقف رؤيته 58]، «فأوقفني في هو وتعرف إلي هو التي هي هو ليس من قبل هو الحرفية، ومعنى هو الحرفية إرادتك هو إشارية وهو بَدائية وهو علَمية وهو حجابية وهو عندية، فعرفت التعرف من قبل هو التي هي هو، ورأيت هو فإذا ليس هو هو إلا هو ولا ما سواه هو يكون هو، ورأيت التعرف لا يبدو من سواه، ورأيت سواه لا يتعرف إلى قلبي، فقال لي: إن اعترض قلبك من دوني شيء فلا تستدل بالأشياء ولا بسلطان بعض الأشياء على بعض فإن الأشياء تراجعك في الاعتراض، والمعترض لك من وراء الأشياء يراجعك في الوسوسة، واستدل علي بآياتي لعينها التي هي تعرفي إليك، فإنك ترى الأشياء كلها لا تعرف لها إلا لي وتراها مشهودة الأعيان، وترى أن لا تعرف إلا لي وتراني لا مشهودا بالعيان». عن: هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، دمشق، دار التكوين، ط1، 2008، ص274 و275.

9 يراجع: هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص274 و275.

10 الجرجاني، التعريفات، ص252.

11 م. ن ، ص. ن.

12 م. ن، ص. ن.

13 وتأكيدا لهذا التطابق بين المتصورَيْن، يُعوض في تونس مصطلحُ «بطاقة تعريف» مصطلحَ «بطاقة هوية» في المشرق العربي.

14 يراجع: الجرجاني، التعريفات، ص252.

15 وتعريبه: تَماثُلُ الأذواقِ.

16 وتعريبه: أَثْبِتْ هُوِيتَهُ.

17 وتعريبها على التوالي: تبيُّنُ هُوِيةِ فُلانٍ/ حضَرَ مُنتَحِلاً شَخصيةً/ الأوْرَاقَ، والبطاقَةَ الشخصيةَ.

18 Dictionnaire encyclopédique, Paris, Larousse - VUEF, 2001, p779.

وكل ما ورد بين قوسين موجود في الأصل.

19 ibid.

20 ibid.

21 Oxford Advanced Learner's Dictionary of current English, Oxford University Press, new 7th edition.

22 وتعريبه: تَماثُل المصالح.

23 Oxford Dictionary, p737 - 738.

24 جون جوزيف، اللغة والهوية، قومية - إثنية - دينية، ترجمة عبدالنور خراقي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 342، أغسطس 2007، ص18.

25 الجرجاني، التعريفات، ص62.

26 م. ن، ص66.

27 م. ن، ص110.

28 م. ن، ص126، وقد يكون الأصل «السُّوى أو السُّوَى» لا «السُّوِيُّ» وأخطأ المحقّق، إذ لم نقع على معنى «الغير» لـ «السويّ» في بقيّة المعاجم اللغويّة العامّة.

29 م. ن، ص195.

30 الجرجاني، التعريفات، ص195.

31 الغزالي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الأمير الأعسم، تونس - الجزائر، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991، ص301.

32 م. ن، ص300 و301.

33 عرض الباحث جون جوزيف بعض تلك المصطلحات كما تبيّنها في بعض البحوث المعاصرة، وهي مصطلحات تكشف عن تباين الاتجاهات الفكريّة في دراسة موضوع ما يسمّى «الهويّة»، لمزيد من التوسّع، يراجع: جون جوزيف، اللغة والهويّة: قوميّة - إثنيّة - دينيّة»، ص27 - 29.

34 الألفبائي القاموس الجديد، ص586، مادّة (الغيريّة)، ويُنظر: المعجم الوسيط، ص668، مادّة (غَارَه).

35 المنجد في اللغة والأعلام، ص564، مادة (غير)، مدخل (الغيريّة).

36 حول علاقة هذه المتصوّرات بلفظة «خلاف» يراجع: الألفبائي القاموس الجديد، ص265.

37 م. ن، ص586. و«المنجد في اللغة والأعلام»، ص564، مع تغيير طفيف، إذ عوّضت «غير» بـ «خلاف»، حفاظا على العبارة المجمعيّة التي أوردها «المعجم الوسيط» (ص668).

38 الكندي، الحدود والرسوم، ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب، ص221 و222.

39 ضبط عبدالسلام المسدّي، ثلاثة مداخل أخرى للهويّة [اعتبرها «أركانا تاريخيّة»] هي «الانتماء» و«اللغة» و«المعتقدات»، يراجع كتابه: نحو وعي ثقافي جديد، كتاب دبي الثقافيّة، العدد 34، مارس 2010، ص70.

40 يقول عبدالسلام المسدّي: «إنّ موضوع الهويّة أصبح يستلزم طرحا جديدا، وذلك في ضوء سببين اثنين، أوّلهما تغيّر المشهد الثقافي الإنساني بما أفضى إلى انقلاب مرجعيّاته وعلى اضطراب سلم أولويّاته، وثانيهما تصدّر العامل اللغوي أمام سائر المقوّمات التي منها تتكوّن منظومة قيم الانتماء الحضاري». م. ن، ص70.

41 لمزيد من التوسّع، يراجع: مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ترجمة: سعيد منتاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 317، يوليو 2005، ص13 - 16.

42 وقد اهتمّ بعض الدّارسين بهذه العناصر في كتابات أدونيس خاصّة، ولا تخلو تحليلاتهم من إحالة على البعد الذاتي الوجودي. يراجع مثلا:

- إبراهيم اليوسف، شعريّة المكان في ديوان «فضاء لغبار الطّلع» [لأدونيس]، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 66، نوفمبر 2010، ص90 - 92.

- عبده وازن، وجود ذاتي وروحي في علاقته مع المدن، أدونيس تخطّى فكرة الصراع بين القرية والمدينة، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 75، أغسطس 2011، ص96 - 99.

43 التعريفان وردا في: جون جوزيف، اللغة والهوية، ترجمة: عبدالنور خراقي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 342، أغسطس 2007، ص122.

44 أثار العرب قديما هذه القضيّة وانقسموا إلى مذهبين أحدهما يقول بـ «التوقيف»، معتبرا «أنّ الله القديم وضع اللغات وضعا قديما لم يشارك فيه الإنسان»، ونادى أكثر مسلمي السنّة بهذا الرأي، والآخر يقول بـ «الاصطلاح»، معتبرا «أنّ القرآن كتاب مخلوق، أي نزّل بلغة مخلوقة، أي بلغة إنسانيّة اصطلح عليها النّاس»، ونادى المعتزلة بهذا الرأي. يراجع في هذا مقال: أندري رومان، وضع اللغة العربيّة في رأي نحاتها الأوّلين، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 28، 1988، ص29 - 43. وما ورد هنا بين مزدوجتين منقول عنه ص29 و31.

45 جون جوزيف، اللغة والهوية، ص69.

46 يراجع: م. ن، ص71.

47 م. ن، ص74.

48 يراجع: م. ن، ص76.

49 يراجع: م. ن، ص74 و75.

50 يراجع: م. ن، ص77.

51 عن: م. ن، ص78.

52 عن: م. ن، ص80.

53 عن: م. ن، ص97.

54 م. ن، ص99.

55 يجد هذا الطّرح صدى له عند العرب المعاصرين إلى مطلع العشريّة الثانية في القرن الحادي والعشرين. يراجع: عبدالسلام المسدّي، نحو وعي ثقافي جديد، ص142، ويمثّل الفصل المعنون «الوعي بآليّات الخطاب» ضمن هذا الكتاب معالجة مباشرة للعلاقة بين اللغة والسياسة.

56 جون جوزيف، اللغة والهويّة، ص87.

57 م. ن، ص109.

58 يراجع: م. ن، ص110.

59 بهذه الخلفيّة النظريّة يمكن أن نفهم توظيف جابر عصفور مصطلح «الغواية» في كتابه «غواية التراث»، الكويت، كتاب العربي، العدد 62، أكتوبر 2005.

60 Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1993. -

61 مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص140 و141، وسنعتمد في جميع معلوماتنا عن علاقة الهويّة بالمكان على هذا المرجع.

62 يراجع: م. ن، ص146 و147.

63 يراجع : م. ن، ص147.

64 م. ن، ص148.

65 عن: م. ن، ص148.

66 م. ن، ص. ن.

67 م. ن، ص150.

68 يراجع: م. ن، ص88 و89.

69 م. ن، ص90.

70 جون جوزيف، اللغة والهويّة، ص74.

71 سورة الحجرات، الآية 13.

72 مشاري بن عبدالله النعيم، الهويّة والشّكل المعماري .. الثّابت والمتحوّل في العمارة العربيّة، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، المجلد 37، يناير - مارس 2009، ص219 و220.

73 م. ن، ص220.

74 م. ن، ص220.

75 سورة يونس، الآية 19.

76 مشاري بن عبدالله النعيم، الهويّة والشكل المعماري...، ص220.

77 م. ن، ص. ن.

78 م. ن، ص214.

79 م. ن، ص213.

80 م. ن، ص211.

81 م. ن، ص213.

82 مشاري بن عبدالله النعيم، الهويّة والشكل المعماري...، ص222.

83 م. ن، ص224.

84 تراجع هذه الشروط في: مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص216 - 224.

85 يراجع في هذا:

- Moncef Ouannes: Création et interculturalité, in: Poiétique et Culture, actes du 2è colloque international de poiétique organisé par la Société Internationale de Poiétique et le Groupe de reherche en Sciences de l'Art et de la Création de Beit al Hikma du 01 au 05 Mai 1991 à Carthage, Paris - Sfax (Tunisie), Arcantère – Biruni, 1994 , p216.

86 جون توملينسون، العولمة والثقافة، تجربتنا الاجتماعيّة عبر الزمان والمكان، ترجمة: إيهاب عبدالرحيم محمّد، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، أغسطس 2008، ص31.

87 مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص14 و15.

88 م. ن، ص216.

89 م. ن، ص216.

90 م. ن، ص. ن.

91 يراجع: عبد السلام المسدّي، نحو وعي ثقافي جديد، ص106 و107.

92 دأب المعاصرون على توليد مصطلحات جديدة بزيادة حرف «الواو» قبل حرف/ حرفيْ النسبة («الياء المضاعفة» و«التّاء» في حال التأنيث) إلى مصطلح مشهور، والغاية هي توليد معنى سلبيّ. إذ ولّدوا «حداثويّة» من «حداثيّة»، و«رثاسوي» من «رثاسي»، و«ماضويّة» من «ماضية»، وينسب أدونيس توليد هذا المصطلح إلى نفسه، إذ يقول: «[...] في هذا شيء ممّا يفسّر هيمنة ما أسمّيه بالماضويّة على الذهنيّة العربيّة السّائدة. وتعني الماضويّة في سياق بحثنا رفضَ المجهول وغير المألوف، والخوضَ فيه». النصّ القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، ط1، 1993، ص63. ويوظّف جابر عصفور المصطلحَ عند وصفه للثقافة العربيّة السائدة أيضا، يراجع: نقد ثقافة التخلّف، القاهرة، دار الشروق، ط1، 2009، ص92.

93 جابر عصفور، نحو ثقافة مغايرة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2008، ص8.

94 جابر عصفور، نقد ثقافة التخلّف، ص19.

95 في خصوص هذه الأجهزة المصطلحيّة والمتصوّرات المحيلة عليها والغايات منها، يراجع: جابر عصفور، ضدّ التعصّب، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001.

96 جابر عصفور، نقد ثقافة التخلّف، ص19.

97 مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظريّة ثانية، الكويت، عالم المعرفة، العدد 255، مارس2000، ص226. وللمزيد من الاطلاع حول متصوّر «التقليد» في التفكير النقدي العربي القديم وعلاقته بمتصوّر «المجموعة» ومتصوّر «الانسجام»، يراجع: الفصل (12) «نظام الشعر»، م. ن، ص 225 - 233.

98 حول علاقة «السياسة» بـ «الثقافة»، يراجع خاصّة:

- أدونيس، النّظام والكلام، دار الآداب، ط1، 1993.

- أدونيس، المحيط الأسود، بيروت، دار الساقي، ط1، 2005، قسم، تديّن السياسة، دنيويّة اللّاهوت.

وحول علاقة «السياسة» بالثقافة» وانعكاس ذلك على «بنية الأسرة»، يراجع:

- جابر عصفور، نقد ثقافة التخلّف، المقدمة، ص16.

99 أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، بيروت، دار الآداب، ط1، 2002، ص189.

100 حول مكانة «الأنثى» في الثقافة العربيّة القديمة، يراجع: جابر عصفور، نقد ثقافة التخلف، قسم «اضطهاد الأنثى» من: م. ن، ص39 - 72.

وفي الإطار ذاته يراجع: أدونيس، النظام والكلام، ص50، وص143 و144.

101 يراجع: أدونيس، المحيط الأسود، ص43 و44. وموسيقى الحوت الأزرق، ص65.

102 حول علاقة «الشعر» بـ «الذّكورة» و«الكتابة» بـ «الأنوثة»، يراجع: جابر عصفور، نقد ثقافة التخلّف، ص42 و43.

- وحول علاقة «الشعر» بـ «اللسان» و«الكتابة» بـ «الوظيفة»، يراجع: جابر عصفور، غواية التراث، في أكثر من موقع.

- وفي العلاقة التراتبيّة بين «الشعر» و«الكتابة»، يراجع: جابر عصفور، غواية التراث، ص189.

103 تحضر صورة «الشعر/ السّلاح» عند أدونيس، ضمن: المحيط الأسود، ص47.

104 حول متصوّر «الصّورة – الأصل» وانعكاسها على السياسة والآداب والقيم والثقافة والحقوق، يراجع: أدونيس، ريشة السّديم، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 53، أكتوبر 2009، العمود الثاني.

105 أدونيس، التماثل امّحاء، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 48، مايو 2009، ص17، العمود الأوّل.

106 أدونيس، النظام والكلام، ص86.

107 جابر عصفور، غواية التراث، ص17 و18.

108 المصطلحات لمصطفى ناصف، وردت ضمن فصل «النحو والسّلطة» من كتابه: «النقد العربي .. نحو نظريّة ثانية»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 255، مارس2000، ص23 - 37. وفيه يقول: «الكلمة والنحو والإيقاع سلطة مثاليّة»، ص34.

109 يقول أدونيس: «و تعني أوّليّة النصّ هنا وسلطته أنّه رمز الأصول»، المحيط الأسود، ص53.

110 يقول مصطفى ناصف: «عماد النقد العربي من بعض النواحي هو السّلطة»، النقد العربي .. نحو نظريّة ثانية، ص23، فصل «النحو والسّلطة».

111 خصّ أدونيس هذا المصطلح بفصل ضمن: المحيط الأسود، ص37 - 60.

112 يطلق أدونيس على «الانسجامويّة» مصطلح «الانسجاميّة المستوهمة لفظيّا»، يراجع: موسيقى الحوت الأزرق، ص211.

113 أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص211.

114 أدونيس، النظام والكلام، ص42.

115 أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، بيروت، دار الآداب، ط1، 1993، ص97.

116 أدونيس، المحيط الأسود، ص55، والنصّ موجود مع فوارق بسيطة، في: النّظام والكلام، ص86.

117 مصطفى ناصف، النقد العربي .. نحو نظريّة ثانية، ص27.

118 أدونيس، النّظام والكلام، ص143.

119 حول «القمع» يراجع، تمثيلا: أدونيس: زمن الشعر، بيروت، دار الفكر، ط5، 1996، فصل «القمع/ النّظام، الرّغبة/ الفنّ»، ص305 – 310، ومقال جابر عصفور: الإبداع والقمع، دبي الثقافيّة، العدد 48، مايو 2009، ص100 - 102. وحول «الإرهاب الداخلي» بنوعيه، يراجع: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص149 – 156، وكتاب جابر عصفور: مواجهة الإرهاب .. قراءات في الأدب العربي المعاصر، بيروت - الجزائر، دار الفارابي - المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ط1، 2003.

120 حول «الرقابة» وعلاقتها بـ «الهويّة»، يراجع: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص160، 178، 223 - 226.

121 أدونيس، النظام والكلام، ص191.

122 أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص310.

123 جابر عصفور، نقد ثقافة التخلّف، ص17.

124 يراجع: فصل «بلاغة الإلغاء»، من كتاب: أدونيس، النّظام والكلام، ص40 - 60. وعنه يتولّد مصطلح «بنية إلغائيّة»، يراجع: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص128.

125 جابر عصفور، نحو ثقافة مغايرة، ص9.

126 صفة مستنبطة من قول أدونيس: «أصبحت الثقافة [العربيّة بدءا من الخمسينيات]، أكثر من أيّ وقت مضى، تابعة للسياسة، وهي سياسة كانت، غالبا، عمياء»، النّظام والكلام، ص51.

127 م. ن، ص. ن.

128 أدونيس، النّظام والكلام، ص46.

129 أدونيس، المحيط الأسود، ص40 و41.

130 م. ن، ص42.

131 يراجع: أدونيس، النّظام والكلام، ص50.

132 م. ن، ص51.

133 م. ن، ص21.

134 يراجع في ذلك: أدونيس، المحيط الأسود، ص21، العدد 4.

135 أدونيس، المحيط الأسود، ص54.

136 م. ن، ص. ن.

137 م. ن، ص. ن.

138 حول علاقة «الثقافة اليقينيّة – المكتملة» بـ «الكتابة» و«النقد»، يراجع: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص22.

139 أدونيس، النصّ القرآني وآفاق الكتابة، ص62.

140 م. ن، ص63.

141 مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص16.

142 م. ن، ص83.

143 م. ن، ص122.

144 يراجع: جون جوزيف، اللغة والهوية، ص124 و125.

145 عن: م. ن، ص125.

146 م. ن، ص. ن.

147 م. ن، ص128 و129.

148 م. ن، ص112 و113.

149 م. ن، ص114.

150 م. ن، ص35.

151 م. ن، ص39.

152 عن: م. ن، ص39.

153 O.Ducrot et J.M. Schaeffer: Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p778.

154 cf: ibid, p779.

155 ibid: p779 - 780.

156 ibid: p780.

157 ibid: p780.

158 ibid: p781.

159 ibid: p781.

160 جون جوزيف، اللغة والهوية، ص44.

161 م. ن، ص54 و55.

162 يراجع في ذلك: مقال جابر عصفور عن نفسه بعنوان: لماذا أكتب؟ مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 56، يناير 2010، ص100 – 102، كما يراجع قول عبدالسلام المسدّي عنه في كتابه: نحو وعي ثقافي جديد، ص122 وما بعدها، كما يراجع مقال صلاح الدين بوجاه: المعرفة العاقلة والمعرفة الذائقة، مجلّة المسار (مجلّة اتحاد الكتاب التونسيين)، ع86/ 87، يناير - فبراير/ مارس - أبريل 2009، ص60 - 64. ويراجع، أيضا كتاب أدونيس: ها أنت أيّها الوقت، م. م. أمّا ما قيل عن أدونيس في هذا الباب فأكثر ممّا يحتجّ به.

163 جون جوزيف، اللغة والهويّة، ص118.

164 يراجع: م. ن، ص. ن.

165 جون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة: إيهاب عبدالرحيم محمد، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، أغسطس 2008، ص149.

166 التعريف لـ «كانكليني» (Canclini)، أورده توملينسون، م. ن، ص. ن.

167 يراجع في هذا: مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص142 و143.

168 جون توملينستون، العولمة والثقافة، ص146.

169 م. ن، ص74، ويُلاحظ أنّ تعريف «الفضاء» في اللغة العربيّة لا يخلو من بعد مادّي تحيل عليه المسافة، إذ ورد في «المعجم الوسيط»: الفضاء ما اتسعَ مِنَ الأرْضِ، والخالي من الأرْضِ، ومنَ الدّارِ: ما اتّسَعَ من الأرضِ أمامَها، وما بين الكواكِبِ والنجومِ من مسافات لا يعلمها إلاّ الله»، ص694. وهذا التعريف موجود بنصّه ضمن: الألفبائي القاموس الجديد، ص613.

170 مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص72.

171 م. ن، ص79.

172 جون توملينستون، العولمة والثقافة، ص46، وقد ورد في ترجمة إيهاب عبدالرحيم لفظة «استثنائيّة» عوض «تجريبيّة»، وأورد أمامها اللفظة الإنجليزيّة phenomenal.

173 جون توملينستون، العولمة والثقافة، ص43.

174 م. ن، ص176.

175 مايك كرانج، الجغرافيا الثقافيّة، ص20.

176 م. ن، ص154.

177 م. ن، ص155.

178 جون توملينستون، العولمة والثقافة، ص78.

179 يراجع: م. ن، ص78.

180 م. ن، ص81.

181 يمثّل «الاستيعاب» و«التثاقف» و«الاختلاف» المتصوّرات الأساسيّة لما يسمّى «ديناميّات الثقافة»، يراجع: بريان باري، الثقافة والمساواة .. نقد مساواتي للتعدديّة الثقافيّة، الجزء 1، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 382، نوفمبر 2011، الفصل الثالث، ص111 - 184.

182 أخذت هذه المصطلحات من: جون توملينستون، العولمة والثقافة، الفصل الثالث، «الثقافة العالميّة، الأحلام والكوابيس والشكوكيّة»، ص 99 - 144.

183 J.A.Cuddon: Penguin Dictionary of literary terms and literary theory, p956.

والترجمة لجابر عصفور وردت ضمن: النقد الأدبي والهويّة الثقافيّة، ص226 - 227.

184 cf.: l'article « universalité » in: Dictionnaire encyclopédique pour la maîtrise de la langue française, la culture classique et contemporaine, op. cit., p1617.

185 cf.: Joëlle Gardes - Tamine, Marie Claude Hubert, Dictionnaire de critique littéraire, p321.

ويعرف عن هذا التيّار أنّه مناهض للنزعة الفردانيّة (L'Individualisme)، ولجماليّات الانفصال (Esthétiques du discontinu)، ويقف في مواجهة التهديدات التي تنذر بها الحياةُ المعاصرة الإنسانَ، ويرى في الشعر قدرةً على خلق رابط بين البشر، ويؤمن أعضاء هذا التيّار بالعُصْبَة وبإمكان وجود «روح جماعيّة»، ومن أعلام هذا التيّار بيار - جان جوف (Pierre - Jean Jouve)، وجورج شونُوفيار (Georges Chennevière)، وجول رومان (Jules Romains).

186 Moncef Ouannes: Création et interculturalité, in: Poietique et Culture, op.cit., p215 - 216.

187 Abdelwahab Bouhdiba, in: Moncef Ouannes, ibid, p216.

188 مصطلح لتوفيق الزيدي، جدليّة المصطلح والنّظريّة النقديّة، تونس، قرطاج 2000، 1997، ص545.

189 م. ن، ص. ن.

المصادر والمراجع

راعينا، في هذا الجرد، ترتيب المصادر والمراجع وفق تواريخ الطّبعات التي بين أيدينا بعد ترتيب أصحابها هجائيّا.

1 - العربية والمعرّبة

أ - الكتب

● **القرآن الكريم.**

● **أدونيس (علي أحمد سعيد إسبر).**

ها أنت أيها الوقت، بيروت، دار الآداب، ط1، 1993.

- النظام والكلام، بيروت، دار الآداب، ط1، 1993.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت، دار الآداب، ط1، 1993.
- زمن الشعر، بيروت، دارالفكر، ط5، 1996.
- موسيقى الحوت الأزرق، بيروت، دار الآداب، ط1، 2002.
- المحيط الأسود، بيروت، دار الساقي، ط1، 2005.

● **الأعسم (عبد الأمير)**، المصطلح الفلسفي عند العرب، تونس - الجزائر، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1991.

● **باري (بريان)**، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعدّديّة الثقافيّة، ج1، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 382، نوفمبر 2011.

● **توملينسون (جون)**، العولمة والثقافة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، أغسطس 2008.

● **جوزيف (جون)**، اللغة والهويّة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 342، أغسطس 2007.

● **ديركي (هيفرو محمد علي)**، معجم مصطلحات النفّري، دمشق، دار التكوين، ط1، 2008.

● **الزيدي (توفيق)**، جدليّة المصطلح والنظريّة النقديّة، تونس، قرطاج 2000، ط1، 1998.

● **عصفور (جابر).**

ضد التعصب، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001.

- مواجهة الإرهاب، قراءات في الأدب العربي المعاصر، بيروت، الجزائر، دار الفارابي والمؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ط1، 2003.
- غواية التراث، الكويت، وزارة الإعلام، كتاب العربي، العدد 62، أكتوبر، 2005.
- نحو ثقافة مغايرة، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط1، 2008.
- نقد ثقافة التخلّف، القاهرة، دار الشروق، ط1، 2009.

● كرانغ (مايك)، الجغرافيا الثقافيّة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 317، يوليو 2005.

● المسدّي (عبدالسلام)، نحو وعي ثقافي جديد، دبي، كتاب دبي الثقافيّة، العدد 34، مارس 2010.

- فضاء التأويل، دبي، كتاب دبي الثقافيّة، العدد 68، سبتمبر 2012.

● ناصف (مصطفى)، النقد العربي نحو نظريّة ثانية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 255، مارس 2000.

ب - المقالات

● إبراهيم اليوسف، شعريّة المكان في ديوان «فضاء لغبار الطّلع» [لأدونيس]، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 66، نوفمبر 2010، ص90 - 92.

● أدونيس، التماثل امّحاء، دبي الثقافيّة، س5، العدد 48، مايو 2009.

● بوجاه (صلاح الدين)، المعرفة العاقلة والمعرفة الذائقة، مجلّة المسار (مجلّة اتحاد الكتاب التونسيين)، العدد 86/ 87، يناير - فبراير/ مارس - أبريل 2009.

● عصفور (جابر).

النقد الأدبي والهويّة الثقافيّة، دبي، سلسلة كتاب دبي الثقافيّة، العدد 21، فبراير 2009.

- الإبداع والقمع، دبي الثقافيّة، س5، العدد 48، مايو 2009، ص100 - 102.

- لماذا أكتب؟ دبي الثقافيّة، س6، العدد 56، يناير 2010، ص100 - 102.

● النعيم (مشاري بن عبدالله)، الهويّة والشّكل المعماري .. الثّابت والمتحوّل في العمارة العربيّة، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد 3، المجلد 37، يناير - مارس 2009.

● وازن (عبده)، وجود ذاتي وروحي في علاقته مع المدن، أدونيس تخطّى فكرة الصراع بين القرية والمدينة، مجلّة دبي الثقافيّة، العدد 75، أغسطس 2011.

2- المعاجم والقواميس

أ - المعاجم والقواميس اللغويّة العامّة

● بالحاج يحيى (الجيلاني) بالاشتراك، الألفبائي القاموس الجديد، بيروت - تونس، الأطلسيّة للنشر، ط10، مزيدة ومنقحة، 1997.

● مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، اسطنبول، المكتبة الإسلامية، ط2، 1972.

● المشرق، دار (بيروت)، المنجد في اللغة والأعلام، ط39، 2002.

● المنجد في اللغة والأعلام، ط41، 2005 (نسخة عن الطبعات السابقة).

ب - المعاجم والقواميس المختصّة

● الجرجاني (علي)، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 2000.

● ديركي (هيفرو محمد علي)، معجم مصطلحات النقّري، دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنّشر، ط1، 2008.

● ديكرو (أوزوالد) بالاشتراك، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: منذر عياشي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2 (منقّحة)، 2007.

● سعيد (جلال الدين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، تونس، دار الجنوب للنشر، 2004.

جـ - الأجنبية

1 - Articles :

Ouannes (Moncef) : Création et interculturalité, in : Boubaker- Triki (Rachida) dir. , Poiétique et Culture, actes du 2è colloque international de poiétique organisé par la Société Internationale de Poiétique et le Groupe de reherche en Sciences de l'Art et de la Création de Beit al Hikma du 01 au 05 Mai 1991 à Carthage, Paris- Sfax (Tunisie), Arcantère – Biruni, 1994.

2 - Dictionnaires :

- dictionnaires de langue générale :

Olympe (L') : Le grand dictionnaire encyclopédique de la langue française, Paris, 1996.

Oxford University : Oxford advanced learner's dictionary of current English, Oxford U.P, 7th edition.

Larousse/ VUEF : Dictionnaire encyclopédique pour la maitrise de la langue française, la culture classique et contemporaine, 2001.

- dictionnaires des langues spécialisées :

Cuddon (J.A) : dictionary of literary terms and literary theory, London, penguin, 6 éme ed, 1999.

Ducrot (Oswald) ; Schaeffer (Jean-Marie) : nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris Seuil, 2 éme ed, 1995.

Tamine (Joëlle Gardes) et Hubert (Marie Claude) : Dictionnaire de critique littéraire, Tunis, éd. Cérès, 1998.

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

السرقة الشعرية

المفهوم وآليات الاشتغال
(من ابن سلام الجمحي إلى حازم القرطاجني)

أ.المختار حسني*

«الكلامُ من الكلام وإن خَفِيت طرقه وبَعُدت مَناسِبُه»[1].

إضاءة

إذا نظرنا إلى «التناص» كممارسة من قبل الشعراء، والنقاد، فإننا لن نجد أمة من الأمم إلا وقد خاضت فيه؛ فكل شعراء العالم، منذ القديم، يمتحون من غيرهم، ويستعينون بهم، ويأخذون من إنتاجاتهم المختلفة لتجويد صناعتهم وتعميق إبداعهم. وكل النقاد منذ القديم، أيضا تتبعوا مواطن اللقاء والاختلاف في أخذ اللاحق عن السابق، ووضعوا لذلك مصطلحات متقاربة في مفاهيمها، إن لم تكن هي نفسها في كثير من الأحيان، ومن بين هذه المصطلحات المحاكاة أو «الاحتذاء»، والاستشهاد، والتلميح، والسرقة، والتضمين... وغيرها، مع عناية خاصة بمصطلح السرقة. هذه العناية المستمدة من زيادة تفشي «السرقة» بمرور الزمن منذ ظهورها أول الأمر كقضية نقدية عادية، إلى أن صارت سلاحا رئيسا في الخصومات المعروفة بين القدماء والمحدثين.

* باحث في الأدب العربي - المملكة المغربية.

فالأمر يتعلق مبدئيا بنوعين من التناص؛ نوع متفق عليه، شرعي (التلميح، والعقد والحل، والاستشهاد، والاقتباس... إلخ)، ونوع آخر أقل شرعية، على حد تعبير جيرار جنيت[2]، وهو السرقة. وهذا ما يفهم، أيضا، من مجمل إنتاج النقد والبلاغة العربيين قديما. أقول، مبدئيا، لأن «السرقة» كمصطلح لم يُلتزم فيه دوما بمبدأ عدم الشرعية هذا عند العرب.

انطلاقا من هذا التحديد سيتم، أسفله، الاهتمام بهذين النوعين من التناص كما وردا عند بعض النقاد والبلاغيين العرب المختارين هنا كنماذج، للاقتراب من الكيفية التي عولج بها المفهوم قديما بدءا من مصطلح «السرقة».

السرقة: من «سرق الشيء يسرِقه سَرَقا وسَرِقا... والاسم: السَّرِق والسرقة بكسر الراء فيهما... والسارق عند العرب من جاء مستترا إلى حِرز فأخذ عنه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومحترس، فإن مَنَعَ مما في يديه فهو غاصب»[3]، فالسرقة لا تطلق إلا على عملية «أخذ مال معتبر من حرزِ أجنبي لا شبهة فيه خِفيَةً وهو قاصد للحفظ، في نومه أو في غيبته»[4]، وحدُّه في الشريعة قطع اليد، إذا بلغت قيمة المال المسروق مقدار عشرة دراهم، وهناك من يرى حد القطع في أقل من ذلك[5]. أما «السرقة» كمصطلح مهاجر إلى مجال الأدب عموما، والشعر على الخصوص، فهو أن ينسب الشاعر شعر غيره أو مضمونه إلى نفسه[6]، ويسمى سارق الشعر سراقة[7]، وهي وإن كانت من جنس سرقة المال معفاة من القطع، وهي أفضل السرقة كما كان يقول الفرزدق: «خير السرقة ما لا يجب فيه القطع، يعني سرقة الشعر»[8].

وقد تتبع د. الشاهد البوشيخي ورود هذه الكلمة في نصوص الجاهليين والإسلاميين فوجد أنها: «لم يُوقَف لها على ذكر لدى الجاهليين»[9].

أما قول د. بدوي طبانة بأن طرفة بن العبد هو أول من استعملها في قوله: [البسيط]

ولاَ أُغِيرُ عَلَى الأشْعَارِ أسْرِقُهَا   عَنْها غَنِيتُ وشَرُّ النّاس مَن سَرَقا[10].

فلا يصح الأخذ به، لأن هذا البيت ورد، مع آخر ثان، في ديوان طرفة وهو:

وَإنَّ أحْسَنَ بيتٍ أنْتَ قَائِلُه   بيتٌ يُقَال - إذا أنشَدْتَهُ - صَدَقا

ضمن الشعر «المنسوب» للشاعر[11]، كما أن هذا البيت الثاني يوجد في زيادات شعر حسان بن ثابت برواية و«إن أشْعَرَ» مع بيت آخر سابق عليه هو: [البسيط]

وَإنَّمـا الشِّعـرُ لُـبُّ المرْءِ يَعْرِضُـه   عَلَى المَجَالِس إنْ كَيْسًا وَإنْ حُمُقًا[12].

وأغلب الظن أن بدوي طبانة نقل، في هذه القضية، قول غيره، فقد ورد هذا الرأي لعبدالرحيم العباسي في «معاهد التنصيص»، قال يذكر السرقة «وأول من ذم ذلك طرفة بقوله:... »[13] وساق البيت أعلاه.

ومن النتائج التي توصل إليها د. الشاهد البوشيخي في تتبعه ذاك:

1 - أن الشعر الذي يسرق لا يكون إلا جيدا.

2 - أن الشاعر المسروق منه أعلى درجة في الشاعرية من السارق.

3 - أن السرقة فاشية بين الشعراء[14].

4 - أن مصطلح السرقة عرف تطورا ملحوظا في الفترة المدروسة:

أ - من عدم الاستعمال لدى الجاهليين، إلى قلته لدى المخضرمين، إلى كثرته لدى الإسلاميين.

ب - من الاستعمال الفعلي لدى حسان والنابغة الجعدي، إلى الاستعمال الاسمي في نص الفرزدق[15].

ج - من الأخذ حرفيا إلى الأخذ مع ضرب من التحوير، ومن القبح المطلق.

لدى المخضرمين إلى القبح الذي يمكن أن يخالطه إحسان لدى الإسلاميين المتأخرين[16].

وقد تطورت مشكلة السرقات بعد ذلك حتى أصبحت من القضايا النقدية المهيمنة باستفحال الخصومة بين القدماء والمحدثين[17]، وصارت على الخصوص، وسيلة من وسائل الحط من قدر شعر الخصوم وتجريده من سمات الإبداع في كثير من النقد المنحاز، كما نجد مثلا عند «مهلهل بن يموت» في تعامله مع سرقات أبي نواس، أو عند «الحاتمي» في «حلية المحاضرة»، و«الرسالة الحاتمية»، أو عند «ابن وكيع» في «المنصف»... إلخ. وربما كان هذا الانحياز في النقد الدافع لبعض النقاد، والبلاغيين على الخصوص، لإعادة النظر في مشكل السرقات مميزين فيها بين عدة مستويات، باحثين لا عن الأصل الذي يستقي منه الشاعر[18]، ولكن عن مكامن الجودة والرداءة في أخذه، ومواطن التشابه والاختلاف بين اللاحق والسابق[19]. وقبل النقاد كان الشعراء واعين بتداول المعاني واعتماد اللاحق فيها على السابق، قال امرؤ القيس [الكامل]:

عُوجا على الطَّلل الـــمُحِـــيلِ لأنّــنا … نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابنُ خِذَامِ[20].

وقال عنترة [الكامل]:

هَلْ غَـادر الشُّـعــرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ … أَمْ هَلْ عَرَفْـتَ الدَّارَ بَعْدَ تَـوَهُّـمِ[21].

وقال كعب بن زهير [الخفيف]:

مَــا أرانــا تَــقُولُ إلا رجــيــعًا … ومُـعادًا مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورا[22].

ويرجع وعيهم ذاك إلى طبيعة البيئة الشعرية العربية التي كانت تعتمد على الرواية. بمختلف طبقاتها وأغراضها[23]، وأولى هذه الطبقات، وأولاها بالتقديم طبقة الشعراء الرواة[24]، وهم إما:

1 - شعراء يلزمون شاعرا بعينه يحفظون ويروون عنه حتى تتفتح قرائحهم، فيكون لمحفوظاتهم أثر ما في إنتاجهم مثل «المدرسة الأوسية»، كما نعتها بذلك طه حسين[25]، حيث نجد سلسلة متصلة من الشعراء يروي فيها الواحد عن الآخر، أستاذها الأول أوس بن حَجَر[26]. قال أبو الفرج الأصفهاني في نسب جميل وأخباره: «جميل شاعر فصيح مقدم جامع للشعر والرواية، كان راويةَ هُدْبَة بنِ خَشْرَمٍ، وكان هُدْبَة شاعرا راوية لزهير وابنِه... وآخرُ من اجتمع له الشعر والرواية كُثَيِّر»[27].

2 - أو شعراء لا يختصون شاعرا بعينه بهذه العناية فيرون كل ما يشاءون من شعر غيرهم من سابقيهم ومعاصريهم كما فعل أبو تمام، فقد وعى من الشعر ما جعله قادرا على اختيار غرره وجمعها في اختيارات أشهرها «ديوان الحماسة»، و«الحماسة الصغرى»، فهذه «الاختيارات تدل على عنايته بالشعر، وأنه اشتغل

به، وجعله وُكْدَه وغرضَه، واقتصر من كل الآداب والعلوم عليه؛ وإنه ما فاته كبير شيء من شعر جاهلي ولا إسلامي ولا محدث إلا قرأه وطالع فيه، ولهذا ما أقول: إن الذي خفي من سرقاته أكثرُ مما ظهر منها على كثرتها»[28].

وقد قال الفرزدق في هذا المعنى [الكامل]:

1 - وهَـبَ القَصائِـدَ لي النّوابِـغُ إذْ مَضَـوا	وأبُـو يَزِيـدَ وذو القُـروحِ وجَـرْوَلُ
2 - والفَحـلُ عَلْـقَمةُ الـذي كـانتْ لَـهُ	حُلَـلُ المُلُـوكِ كـلامُـهُ لاَ يُـنْـحَلُ
3 - وأخُـو بَـني قَيْـس وهُـنّ قَـتَـلْـنَـهُ	ومُهَـلْهِلُ الـشُّـعَـراءِ ذاك الأوَّلُ
4 - والأعْشَـيَانِ كلاهُـمُـا وَمُرَقِّـشٌ	وأخُـو قُضاعَـةَ قَـولُـه يُتَـمَثَّـلُ
5 - وأخُـو بَـني أسَـدٍ عبيـدٌ إذْ مَـضَى	وأبُـو دُؤادٍ قَـوْلُـهُ يُـتَـنَخَّـلُ
6 - وابنـا أبي سُـلْمى زُهَيـرٌ وابنُـهُ	وابـنُ الـفُـرَيْـعةِ حـين جـدَّ المِقْـوَلُ
7 - والجَعْـفَرِيُّ وكانَ بِشْـرٌ قَـبْـلَـهُ	لِي مِـن قَصـائِدِه الكِـتَابُ المُجـمَلُ
8 - ولَقَـد وَرِثْـتُ لآلِ أوسٍ مَنطِقًـا	كالسُّـمِّ خَالَـطَ جـانِـبَيْـهِ الحَنْظَـلُ
9 - وَالحـارِثِيُّ أخُـو الحِـمَاسِ وَرِثْـتُـهُ	صَدْعًـا كَـما صَـدَعَ الصَّـفَـاةَ المِعْـوَلُ
10 - دَفَعُـوا إليّ كِـتابهُنّ وَصِـيَّـةً	فَوَرِثْـتُهُنّ كَـأنّـهُـنّ الجَـنْـدَلُ[29]

فكأن الفرزدق يريد أن يقول بأنه لا يعجز عن القول في أي موضوع وأي موقف، مع هذا المحفوظ الواسع لشعراء مختلفة مواقفهم وأشعارهم ممن ينسج على منوالهم، ويستمد منهم ما يقتضيه الحال من «تمثل» أو «تنحل» أو «جد» أو «قذع» في الهجاء.

على أن الأمر لا يقتصر على الشعر وحده كما يفهم من هذه الأبيات، فانفتاح الشاعر على جميع الثقافات أمر معروف تم التنبيه إليه في التراث النقدي العربي[30]، واتخذ حسب تقسيم د. محمد علي الرباوي في رسالته الجامعية، مسارين: مسار «تعليمي يتضمن توجيهات النقاد للشعراء لتثقيف أنفسهم بما يلزم من شعر وأخبار وأحساب... إلخ. والمسار الثاني معياري يتعلق بتنظيم استعمال هذه الثقافة، وطرق الاستفادة المحمودة وغير المحمودة من الآخرين»[31] مما يُدخل كثيرا منه في صميم التناص.

ونشير إلى أن هذا الوضع ليس مقصورا على العرب، وإن كانوا أشهر من غيرهم بالرواية، وإنما هو من طبع جميع الشعراء، بل إن أخذ اللاحق عن السابق من طبيعة كل إنتاج بشري، إذ لا يمكن الانطلاق من فراغ. وفي هذا الموضوع، وفي ما يشبه ما أشرنا إليه أعلاه من وعي الشعراء بأهمية إنتاج بعضهم بعض، والانطلاق منه، تقول «جوليا كريستيفا»في فقرة بعنوان «الخطاب الخارجي [الغريب] في فضاء اللغة الشعرية: «التناص وجناس القلب» [32]: «إن الممارسة الشعرية التي تربط بين بو POE وبودلير BAUDELAIRE ومالارمي MALLARME هي من بين الأمثلة الحديثة الأكثر وضوحا لهذا التلاقي المتحول للخطاب Alterjonction discursives[33]. فبودلير يترجم بو، ومالارمي يكتب قائلا بأنه سيستأنف المهمة الشعرية كَوارِثٍ لبودلير، فكانت كتاباته الأولى تقتفي أثر هذا الشاعر،كما أنه ترجم أيضا لإدغار ألان بو وحذا حذوه في كتاباته. وبو

بدوره ينطلق [فيما يكتب] من دوكينسي DE QUINCEY... ومن الممكن أن تتضاعف الشبكة لتؤكد، دائما، القانون نفسه؛ وهو أن النص الشعري يتم إنتاجه ضمن الحركة المعقدة، الجامعة، في الوقت نفسه، بين إثباتٍ ما ونفيٍ ما لنص آخر»[34].

وهذا ما وعاه النقاد أيضا، عربا كانوا أو غير عرب[35]، بيد أن مهمة النقد تأتي دائما بعد تراكم النصوص وما تطرحه من إشكاليات، وبعد استكمال الآلة القادرة على فعل المقاربة، خاصة عندما يتعلق الأمر بموضوع كموضوع السرقات، فقد: «وعى النقد العربي الصعوبات الجمة التي تعترض كل من حاول دراسة هذا الموضوع؛ فاشترط فيمن رام ذلك حصافة في الرأي، وتمكنا من الأدوات إذ السرقات باب لا ينهض به إلا ناقد بصير وعالم مبرز»[36].

1 - ابن سلام

ولعل محمد بن سلام الجمحي – على الأقل فيما وصلنا في الموضوع - كان أول ناقد – وهو مؤرخ أدبي أيضا - توافرت فيه هذه الشروط، وعمل، في غمرة اشتغاله بقضايا أخرى، على استجلاء الموضوع، والتفريق بين ما يمكن اعتباره سرقة وما لا يمكن اعتباره كذلك. ويبدأ ذلك عند الحديث عن بيت مشهور يروى للنابغة الذبياني [الطويل]:

فَلَستَ بِمستَبْقٍ أَخًا لا تَلُمُّهُ   إلى شَعَثٍ أَيُّ الرِّجال المُهَذَّبُ؟[37].

حيث نفهم من كلام ابن سلام أنه لا يستبعد أن يكون هذا البيت مما ضمَّنه النابغة شعرَه، بعد أن ساق ادعاء بني سعد «البيتَ لرجل من بني مالك بن سعد يقال له شِقَّة»[38]. وأكد وجود هذا الرجل اعتمادا على ما أخبره به «خَلَفُ الأحمر» من أنه سمع من أعراب بني سعد لهذا الرجل[39]. ورغم أنه من الممكن استخلاص مجموعة من الدلالات من سياقة هذا الخبر عند ابن سلام مثل:

- فضيلة السبق والريادة.
- تعقُّد مهمة الناقد إذا كان الشاعر المأخوذ منه، مثل «شقة»، مغمورا.
- إشكالية «حق الملكية» تبعا لذلك، أو بسبب المبالغة في إخفاء المأخوذ كما في حال النابغة... إلخ.

إلا أن الناقد، لا يبتغي، في الأغلب، غير تقرير: أن اعتماد الشعراء بعضهم على بعض، أمرٌ بدهي ينبغي ألا يكون مدعاة للطعن في قدراتهم، فهذا النابغة ذاته، تعرض لنفس ما «اقترفه» في حق «شقة»، لأن بيته [البسيط]:

تعدو الذِّئَابُ عَلى مَن لا كِلاب لهُ   وتَـتَّـقي مَرِبِضَ المُسْـتَثْفِرِ الحَامي[40].

يُروى للزِّبْرِقان بن بَدْر على الوجه التالي [البسيط]:

إنَّ الذِّئَابَ تَرى مَن لا كِلابَ لــهُ   وَتَحتمي مَربِـضَ المُسْـتَثْفِرِ الحَامي[41].

وقد سأل ابن سلام يونس بن حبيب عن البيت فقال له: «هو للنابغة، أظن الزِّبْرِقَانَ استزاده في شعره كالـمَثَل حين جاء موضعُه لا مُجتلِبا له»، ثم عقب ابن سلام على ذلك مقررا: «وقد تفعل ذلك العرب، لا يريدون به السرقة»[42]، خاصة إذا كان الشعر «المسروق» مما هو معروف لدى الجميع صاحبُه؛ ككلمة

النابغة التي استزادها الزبرقان، أو كلمة أمية بن أبي الصلت [البسيط]:

تلك المكَارم لاَ قَعْبَانِ من لَبَنٍ شِيبَا بِماءٍ فَعَادا بَعْدُ أبْوالا[43].

التي ضمنها النابغة الجعدي قصيدة له [البسيط]:

فإن يَكُن حَاجِبٌ مِمَّنْ فَخَرْتَ به فَلَمْ يَكُنْ حَاجِبٌ عَمًّا ولا خَالا
هَلاَّ فَخَرْتَ بِيَوْمَيْ رَحْرحَانَ وقَدْ ظَنَّتْ هَوَازِنُ أَنَّ العِزَّ قَدْ زالاَ
تلك المكَارم لاَ قَعْبَانِ من لَبَنٍ شِيبَا بِماءٍ فَعَادا بَعدُ أبْوالا[44].

«وقال غير واحد من الرجاز:

عِنْدَ الصَّباحِ يَحمَدُ القَوْمُ السُّرى[45].

إذا جاء موضعه جعلوه مثلًا»[46].

فالظاهر، إذن، أن ابن سلام أراد أن يصرف المهتمين بالشعر عن الاتهام العشوائي للشعراء بالسرقة؛ فالذي يفهم من هذه الاستشهادات والتوضيحات التي ساقها، أن المتلقي كان يتجه آنذاك وجهة غير سليمة في تقويم الشعر، وأن الاهتمام والاتهام بالسرقة كان آخذا في التزايد[47]، فاستدعى منه هذا الوضع، العناية بضبط المفاهيم، وتنظيم الدراسة النقدية وفق معايير موضوعية تراعي مقتضى الحال ومقصدية الشاعر، قبل أن تنفلت الأمور.

وهذه نظرة متقدمة جدا إلى مشكل السرقات بالنظر إلى العصر الذي طرحت فيه، رغم أن ابن سلام لم يخصص لها مبحثا واسعا في كتابه الذي ألفه لأهداف أخرى، وهكذا طرح مصطلحين آخرين للتداول هما: الاستزادة والتمثل ليقابلا «السرقة» ولِيَحُدَّا من الاستعمال المطلق لها ولمصطلح «الاجتلاب» و«الإغارة»[48]، التي يُقْصَدُ منها جميعِها الحَطُّ من شأن الآخذ. والاستزادة والتمثل والتضمين، بمعنى واحد، تكون في حال شعور الشاعر بالتقصير فيما عبر عنه فيضمن مثل هذه الزيادة أو المثل في شعره لتقوية قصده وتأكيده، وهو مقصد شريف يرفع من قدر الشعر المأخوذ ويتلاقح معه.

2 - ابن طَباطَبا

وإذا كان ابن سلام قد ركز، في التفاتته هذه، على وضع الحدود الأولى لمصطلح السرقة، وعلى تبرير ما يقوم به الشعراء من أخذ لمعاني سابقيهم، فإن الأمر تطور مع «ابن طباطبا» في دعوته إلى وجوب الاعتراف بفضل الشاعر الذي يتناول المعاني التي سبق إليها من قبل غيره فيبرزها بطريقة أجمل مما كانت عليه[49]. ومن أجل تحقيق أي شاعر هذا الهدف يشترط عليه ابن طباطبا ألا يعيد المعنى نفسه الذي أخذه وبالطريقة نفسها «فالشاعر الحاذق... يتوقى الاختصار على ذكر المعاني التي يغير عليها دون الإبداع فيها والتلطيف لها؛ لئلا يكون كالشيء المعاد المملول»... وسبيل الإبداع والتلطيف عنده يتحقق عبر:

أ - الزيادة في المعنى المأخوذ أو الحذف منه مع مراعاة الوزن الملائم لهذه العملية وبشرط: «أن تكون الزيادة والنقصان يسيرين غيرَ مُخْدِجين لما يستعان فيه بهما، وتكون الألفاظ المزيدة غير خارجة من جنس ما يقتضيه، بل تكون مؤيدة له وزائدة في رونقه وحسنه»[50].

ب - إخفاء أو تلبيس المعاني المستعارة على نقادها والبصراء بها حتى يُظن أن آخذها هو صاحبها وأبو عُذرتها السابقُ المنفرد بشهرتها.

ج - تحويل المعنى المأخوذ؛ بأخذه من حقل دلالي معين ودمجه في حقل آخر مغاير أو مضاد، وهو نوع من الإخفاء: «فإذا وجد الشاعر معنى لطيفا في تشبيب أو غزل استعمله في المديح، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء، وإن وجده في وصف ناقة أو فرس استعمله في وصف بهيمة... فإن عكس المعاني على اختلاف وجوهها غير متعذر على من أحسن عكسها واستعمالها في الأبواب التي تحتاج إليها»[51]. ويدخل في هذا الباب من «التحويل» بالمفهوم الطَّباطَبائي ما يعرف بالعقد والحل ونظم المنثور ونثر المنظوم «فالشعر رسائل معقودة والرسائل شعر محلول»[52]، وعلى الشاعر أن يعمد إلى المنثور من الكلام في الخطب والرسائل والأمثال فيعيد صياغته شعرا: «ويكون ذلك كالصائغ الذي يذيب الذهب والفضة المصوغين فيعيد صياغتهما بأحسن مما كانا عليه»[53]. ومن ذلك ما قاله أرسطاطاليس حين ندب الإسكندر بعد موته: «طالما كان هذا الشخص واعظا بليغا وما وعظ بكلامه موعظة قط أبلغ من وعظتِه بسكوته... أخذه أبو العتاهية فقال راثيا أخاه عليَّ بنَ أبي ثابت الأنصاري [الوافر]:

وَكَانَتْ فِي حَيَاتِكَ لِي عِظَاتٌ   فَأَنْتَ الْيَوْمَ أَوْعَظُ مِنْكَ حَيًا[54].

د - أخذ الشاعر لمعنى من معانيه السابقة، وهو ما يعرف بـ «التناص الذاتي»، وإعادة صياغته مرات عديدة «في شعره على عبارات مختلفة وإذا انقلبت الحالة التي يصف فيها ما يصف قلب ذلك المعنى ولم يخرج عن حد الإصابة»[55].

وكل هذه الصور من التناص وغيرها الغايةُ من ذكرها والتمثيلِ لها من قِبل ابن طباطبا هي توجيه الشاعر إلى سبل الإبداع بالدرجة الأولى، أما وظيفة التناص فلا تكون مكتملة إلا بتدخل المتلقي ووعيه بما يحمله النص اللاحق من نصوص سابقة عليه، وإلا فإن جهله سيؤدي به لا إلى الصعوبة في فهم النص فقط، بل وإلى إمكان إصدار أحكام جائرة عليه؛ فلربما كانت الأبيات من الشعر «تعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفة بها متقدمة عَسُر استنباط معانيها واستُبرِد المسموعُ منها كقول أبي تمام [البسيط]:

تِسعون ألفا كآساد الشَّرى نَضِجَتْ   جُلُودُهُم قَبْل نُضْجِ التِّيـنِ وَالعِنَبِ[56].

وكان القوم الذين وصفهم يتواعدون الجيش الذي كان بإزائهم بالقتال، وأنَّ ميعادَ فنائهم وقتُ نضج التين والعنب، وكانت مدة ذلك قريبة في ذلك الوقت فلما ظفر بهم حكى الطائي قولهم على جهة التقريع والشماتة، ولولا ما ذهب إليه في هذا المعنى لكان ما أورده من أبرد الكلام وأغثه»[57].

فالتناص يكون سببا في الغموض وسوء الفهم، ولكنه غموض لا بد منه لأن مقصدية الشاعر لا تتحقق بالعمق المتوخى إلا به، فلولا استغلال أبي تمام أقوال المنجمين في الحادثة السابقة لمَا حقق التأثير البليغ في نفوس الأعداء بالتقريع والشماتة، ولَما حقق ما يسميه ابن طباطبا «الابتهاج» في نفسية المتلقي؛ ذلك

أن المتلقي في حال معرفته السابقة بالنص الغائب، سيغمره هذا الابتهاج: «فليست تخلو الأشعار من أن يُقْتَصَّ فيها أشياءُ قائمة في النفوس والعقول فتحسن العبارة عنها وإظهارها ما يكمن في الضمائر منها، فيبتهج السامع لِـما يَرِد عليه مما قد عرفه طبعه، وقَبله فهمه فيثار بذلك ما كان دفينا ويبرز به ما كان مكنونا فينكشف للفهم غطاؤه، فيتمكن من وُجدانه بعد العناء في نُشدانه»[58].

ومع ذلك فإن الناقد ينصح الشاعر بألا يغرق في الغموض، و«أن يجتنب الإشارات البعيدة والحكايات الغَلِقَةَ والإيماءَ المُشْكِل»[59]؛ حفاظا على التواصل، وتجنبا لما قد يحيل الشعر إلى مجرد ألغاز وعمليات ذهنية صرف، وعليه، بدلا من ذلك، أن يعمد إلى ما هو مستقر في الخيال العام ومركوز في النفوس، بغرض تحسين القول وتأكيده وإقناع المتلقي به؛ كأن يشير مثلا إلى شخصيات أعلام مشهورة في التاريخ بصفة أو خصلة ما من الخصال[60]، فالأعلام كما تقول كريستيفا تكثيف لخطاب كامل تقوم مقام السياق الذي أخذت منه[61].

يمكن القول، إذن، إن التناص، كمفهوم، لدى ابن طباطبا هو إدخال الشاعر لنصوص ما، قد تكون له أو لغيره، من شعر أو نثر، أو خبر أو حكاية أو عَلَمٍ تاريخي في نصه (الجديد) عبر تغييرها (بالزيادة والنقص) وتحويلها (بقلب المعاني) مع مراعاة انسجامها مع السياق الجديد، والعمل على إخفائها للكد في طلبها، وذلك كله بغرض التأثير الجمالي وتعميق المعنى وتغيير المواقف.

ويبقى أن ننبه إلى أن ابن طباطبا، في كل ما سبق، يتحاشى استخدام مصطلح «السرقة» أو أي مصطلح آخر يُشتَم منه هذا المفهوم. وهذا بخلاف القاضي الجرجاني الذي عقد فصلا كاملا للسرقات[62]، يعتبر بمنزلة مدخل لدراسة سرقات المتنبي.

3 - القاضي الجرجاني

يبدأ القاضي الجرجاني هذا المدخل باستصعاب الخوض في باب السرقات، وأن استجلاءها لا يقوم به إلا عالم مبرز، أما من يريد أن يكون عالما وناقدا فلن يكون كذلك حتى يميز «السرقة» عن غيرها من المصطلحات؛ فهناك السرَق، والغصب، والإغارة، والاختلاس، والإلمام، والملاحظة، والمشترك والمبتذل...[63].

ويقرر القاضي الجرجاني، بعد ذلك، أن هناك معاني مشتركة مستقرة في النفوس متعارَفًا عليها لا يمكن ادعاء السرق فيها على أحد، لأن الجميع يتناقلها عبر الزمن، كما هي؛ كتشبيه الطلل بالخط والبُرد والوشم، والظعن بالنخل... وغير ذلك مما سبق إليه شعراء الجاهلية، وهذه المعاني المشتركة جميعا صنفان:

أ - **مشترك عامُّ الشركة**: كاتصاف موصوف ما بصفة معروفة فيه أصلا (مضاء السيف، بلادة الحمار...).

ب - **مشترك خاص**: يرجع الفضل إلى السابق في تثبيت قيمته ثم تدووِل بعد ذلك بين الشعراء حتى صار كالأول في شيوعه، كتشبيه الطلل بالكتاب والبُرد، والفتاة بالغزال...[64]، كقول المتنبي [الخفيف]:

فاستَعارَ الحَدِيدُ لَوْنًا وألقَى　　　لَوْنَهُ في ذَوائِبِ الأَطْفَالِ[65].

الذي «وإن كان مأخوذا من قول العامة: هذا أمر يشيب الطفل، وكانت الشعراء قد تداولته وابتذلته حتى أخلق ورث، فقد زاد فيه الزيادة المليحة»[66]. وإذا عرف الناقد هذا فقد تجنب الإفراط في إطلاق

الأحكام العشوائية باتهام كل متشابه بالسرق. وعلى أنه ينبغي ألا يتبع سبيل التفريط فيرى السرقة فيما تشابه لفظه ومعناه فقط، من مثل قول النابغة [الكامل]:

ولَوَ أنها عَرَضتْ لأشمَطَ رَاهبٍ　　　عبدالإلهَ صَرورَةٍ مُـتَعَبِّدِ[67].

وقول ربيعة بن مَقْروم:

ولوَ أنّـها عَرَضتْ لأشمَطَ رَاهبٍ　　　عبدالإلهَ صَرورَةٍ مُـتَبَتّـل[68].

بل ينبغي أن يفطن إلى السرقة التي تشمل الأغراض والمقاصد، بصرف النظر عن اختلاف اللفظ، كتناسب قول لبيد [الطويل]:

وما المَال والأَهلوُن إلاّ ودَائعُ　　　ولاَ بُدّ يَوْمًا أن تُرَدّ الوَدائعُ[69].

وقول الأَفْوَه الأَوديُّ [الرمل]:

إنمـا نِعْمَةُ قَومٍ مُـتْعَـةٌ　　　وحياةُ المَرءِ ثوبٌ مُسْتَعارُ [70].

«وإن كان هذا ذَكَر الحياة، وذلك ذكر المالَ والولد، وكان أحدُهما جُعِلَ وديعةً والآخرُ عاريةً»[71].

وإمعانا في الاستدلال على مقولة الاتفاق في الغرض دون اللفظ يذهب القاضي الجرجاني بعيدا في إيجاد العلاقة التناصية بين كل بيتين:

أ - قد يختلفان اختلافا كليا في ألفاظهما، كقول أبي الطَّمَحان القيْنِي [الطويل]:

نُجوُم سَماءٍ كُلما غار كَوْكَبٌ　　　بدأ كَوكَبٌ تـأوي إليهِ كواكِبُهْ[72].

في علاقته المعنوية ببيت أوس بن حجر [الطويل]:

إذا مُقْرَمٌ مِنّا ذَرا حدُّ نابِهِ　　　تخَمَّطَ مِنّا نابُ آخرَ مُقْرَمِ[73].

ب - أو يختلفان من حيث الغرض (الموضوع):

«كأن يكون أحدهما نسيبا والآخر مديحا، وأن يكون هذا هجاء وذاك افتخارا»[74]، فإن الشاعر الحاذق يقلب هذه الأغراض مع تغيير الوزن والقافية حتى يصير أخفى من أن يكتشفه المتلقي العادي، فقول «كثير» في الغزل [الطويل]:

أريد لأنسى ذِكرها فكـأنما　　　تَـمَثّـلُ لي لَـيْلى بِـكُلّ سبيـلِ[75].

نقله أبو نواس إلى المديح فقال [الكامل]:

مَلِكٌ تَصوَّرَ في القُلُوبِ مِثالُه　　　فكأنّهُ لَمْ يَخْلُ مِنْهُ مكانُ[76].

ج - أو يتناقضان، بأن يقلب الشاعر معنى البيت «المسروق» كقول المتنبي [الكامل]:

أأُحِبُّه وأُحِبُّ فيه مَلامَةً　　　إنّ المَلامةَ فيه مِن أعْدائهِ[77].

الذي يعتبر نقضا لقول أبي الشيص [الكامل]:

أجِدُ المَلامَة في هوَاكِ لَذيذَةً　　　حُبًّا لذكرِكِ فَلْيَلُمْنِي اللُّـوَّم[78].

وفي الأخير يذكُر القاضي الجرجاني بصعوبة البحث في قضية السرقات، لا لما يتطلبه من التأمل وكثرة التنقيب فقط، بل وأيضا لما يقتضيه من تجرد وموضوعية وبعد عن العصبية التي تعمي البصيرة[79]، كصنيع أحمد بن

أبي طاهر، في دراسته لسرقات أبي تمام[80]، وبشر بن يحيى في تتبعه سرقات البحتري [81]ومهلهل بن يموت في دراسته لسرقات أبي نواس[82]... فإن آثار الهوى والعصبية بادية فيما ادعوه من سرقة على هؤلاء الشعراء[83].

يقول القاضي الجرجاني ملخصا آراءه، مراعيا في ذلك تطور أساليب السرقة عبر التاريـــخ بقولـــه: «والسَّرَقُ – أيدك الله - داء قديم، وعيب عتيق، ومازال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد من قريحته ويعتمد على معناه ولفظه؛ وكان أكثره ظاهرا كالتوارد... وإن تجاوزنا ذلك قليلا في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ، ثم تسبب المحدثون إلى إخفائه بالنقل والقلب، وتغيير المنهاج والترتيب، وتكلفوا جبر ما فيه من النقيصة بالزيادة، والتأكيد والتعريض في حال، والتصريح في أخرى، والاحتجاج والتعليل... ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا، ثم العصر الذي بعدنا أقرب فيه إلى المعذرة، وأبعد من المذمة؛ لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها وأتى على معظمها»[84].

في هذا النص، للقاضي الجرجاني، تقدير لعدة أمور؛ منها:

- أن اللاحق محكوم عليه بالأخذ من السابق.
- أن مجال الخوض في المعاني المبتكرة أوسع لدى السابق منه على اللاحق.
- أن اللاحق، لشعوره بهذا الضيق، يلجأ إلى التفنن في إعادة هذه المعاني.
- أن اللاحق بعيد عن المذمة لأن أقصى ما يستطيعه هو هذا التفنن.

وبهذا يصير موضوع السرقة واقعا لا بد منه، ومكونا رئيسا من مكونات الشعر، لا ينبغي التفكير في أمره إلا من جهة خدمته فنيا.

فهل كانت هذه بداية إبعاد مشكل السرقات من ساحة النقد ليلحق بأواخر كتب البلاغة؟

إن الملاحظات التي سطرها القاضي الجرجاني لا تقود في الحقيقة إلا إلى هذه الوجهة، وإن كان بعض النقاد لم ييأسوا فواصلوا البحث في مشكل السرقات في إطار النقد، حتى بعد إقرارهم بما توصل إليه القاضي الجرجاني.

4 - ابن وكيع

فهذا ابن وكيع في المنصف يردد الملاحظات السابقة نفسها، فيقول: «إن مرور الأيام قد أنفد الكلام، فلم يُبْقِ لمتقدم على متأخر فضلا إلا سبق إليه، واستولى عليه»[85]، إلا أنه يرى الحل كامنا في اتجاه الشعراء إلى تخطي المنظوم للأخذ من المنثور، لأنه منجم شبه غُفْلٍ؛ العارفُ به قليل والجاهل به كثير، و«لأن المعاني المستجادة والحكَم المستفادة إذا وردت منـثورة كانت كالنوادر الشاردة، وليس لها شهرة المنظوم السائر على ألسنة الراوين... وقد أبقى قائل الحكم المنثورة لسارقها من فضيلة النظم ما يزيد في رونق مائها... فإذا جلاها النظم نسبت إلى السارق، واستُحقت على السابق»[86].

وهذا الذي اقترحه ابن وكيع لا يعدو أن يكون فتحا لباب جديد يتغذى منه النقد الذي كاد يستنفد غرضه من موضوع السرقات في هذا العصر، ونتذكر في هذا الباب تلك الرسالة التي ألفها الحاتمي الموسومة بـ «الرسالة الحاتمية»[87]، في سرقات المتنبي من أقوال أرسطاطاليس، فهي ليست مجرد سرقة من النثر العربي،

بل فوق ذلك، من نثر اليونان. فما قاله ابن وكيع تنظيرا كان قد قام الحاتمي بتطبيقه في دراسته هذه، ومن أمثلة ذلك: «قال الحكيم: إذا كانت الشهوة فوق القدر، كان هلاك الجسم دون بلوغ الشهوة».

قال المتنبي [الخفيف]:

وَإِذاَ كَانت النُّفوسُ كِبَارا   تَعِبَتْ فِي مُرادِها الأَجْسامُ»[88].

ويذكر ابن وكيع عشرين وجها للسرقة، عشرة منها للسرقة المحمودة، والعشرة الأخرى للسرقة المذمومة، لا تزيد ولا تنقص، فأوجه الجودة عنده هي:

1 - الأول من ذلك استيفاء اللفظ الطويل في الموجز القليل.

2 - والثاني نقل اللفظ الرذل إلى الرصين الجزل.

3 - والثالث نقل ما قبح مبناه دون معناه إلى ما حسن مبناه ومعناه.

4 - والرابع عكس ما يصير بالعكس ثناء بعد أن كان هجاء.

5 - والخامس استخراج معنى من معنى احتذي عليه وإن فارق ما قصد به إليه.

6 - والسادس توليد كلام من كلام، لفظهما مفترق ومعناهما متفق.

7 - والسابع توليد معان مستحسنات في ألفاظ مختلفات.

8 - والثامن مساواة الآخذ المأخوذ منه في الكلام حتى لا يزيد نظام على نظام، وإن كان الأول أحق به لأنه ابتدع والثاني اتبع.

9 - والتاسع مماثلة السارق المسروق منه في كلامه بزيادته في المعنى ما هو من تمامه.

10 - والعاشر رجحان السارق على المسروق منه بزيادة لفظه على لفظ من أخذ عنه[89].

وبعد استيفاء الأوجه العشرة الأول، يمثل لكل وجه بما يراه مناسبا من الشعر، فمما أورده، مثلا، في الوجه الأول قول طرفة بن العبد [الطويل]:

أَرَى قَــبْرَ نَــحَّـامٍ بَخِيلٍ بِـمـالِـهِ   كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي البَـطالَـةِ مُفسدِ[90].

ويرى أن «ابن الزبعرى» اختصره فقال [الرمل]:

والعَطِيَّاتُ خِساسٌ بينَهُمْ   وسواءٌ قَبْرُ مُـثْرٍ وَمُـقِـلّ[91].

«فقد شغل صدر البيت بمعنى، وجاء ببيت طرفة في عجز بيت أقصر منه؛ بمعنى لائح، ولفظ واضح»[92].

وأما العشرة المذمومة فهي ببساطة معكوسات الأوجه السابقة وأضدادها:

1 - **الأول**: نقل اللفظ القصير إلى الطويل الكثير.

2 - **الثاني**: نقل الرصين الجزل إلى المستضعف الرذل.

3 - **والثالث**: نقل ما حسن مبناه ومعناه إلى ما قبح مبناه ومعناه.

4 - **والرابع**: عكس ما يصير بالعكس هجاء بعد أن كان ثناء.

5 - **والخامس**: نقل ما حسنت أوزانه وقوافيه إلى ما قبح وثقل على لسان راويه.

6 - **والسادس**: حذف الشاعر من كلامه ما هو من تمامه.

7 - **والسابع:** رجحان كلام المأخوذ عنه على كلام الآخذ منه.

8 - **والثامن:** نقل العذب من القوافي إلى المستكره الجافي.

9 - **والتاسع:** نقل ما يثير على التفتيش والانتقاد إلى تقصير أو فساد.

10 - **والعاشر:** أخذ اللفظ المدعى هو ومعناه معا[93].

فمن أمثلته على القسم الرابع مثلا قول أبي نواس [مجزوء الرمل]:

فَهْوَ بِالمَالِ جَوَادٌ وهو بالعِرْضِ شَحِيحُ[94].

عكسه ابن الرومي فقال [مجزوء الكامل وفق القصيدة في الديوان]:

ما شِئتَ من مَالٍ حِمىً يأوي إلى عِرْضٍ مُباح[95].

وقد أورد أمثلة هذا القسم دون تعليق منه، كما يفعل في بعض الأحيان، وإذا تأملنا الوجه الرابع، تبين لنا أن ابن وكيع لا ينظر إلى جمال الشعر، بل تحكمه نظرة مسبقة ترى كل «مدح» جميلا وأي «هجاء» قبيحا. فهو يربط الجمال بالمضمون، ومن هنا لا يمكن الاتفاق معه على رداءة بيت ابن الرومي. كما يمكن اعتبار جميع الأحكام التي أوردها على كثير من الأوجه المذكورة مجرد انطباعات يخطئ فيها ويصيب، مما يجعله بعيدا عن الموضوعية التي لاحظناها جليا فيما كتبه ابن سلام وابن طباطبا والقاضي الجرجاني. فإن كان هذا، هكذا في ديباجة الكتاب، وإزاء شعر بعيد عن الغرض الذي يستهدفه، فكيف سيكون تعامله مع هذا الغرض، وهو شعر المتنبي الذي لا يكن له الاحترام، في سائر الكتاب؟

هذا ما نبه إليه أحدهم بهامش مخطوط المنصف منتقدا ابن وكيع بقوله: «اعلم أنه نبه أهل علم البديع أن ما يكثر دورانه بين الشعراء مثل تشبيه القد بالغصن واللحظ بالسيف، ونحو ذلك، لا يسمى سرقة، وهنا قد جعل ذلك من السرقات، ولهذا تراه عطل المتنبي من الشعر، وبخسه حقه... بل جعل وجود لفظة واحدة في بيت من شعره سرقة. وإذا تأملت لم تجده كما أخذ نفسه من الإنصاف»[96]. والملاحظة نفسها كانت لابن رشيق حين قال عنه: «قدّم في صدر كتابه... مقدمة لا يصح معها لأحد شعر إلا الصدر الأول إن سلم ذلك لهم. وسمى كتابه «المنصف» مثلما سمي اللديغ سليما، وما أبعد الإنصاف منه»[97].

5 - ابن رشيق

وصفه ابن رشيق بذلك، في كتابه «العمدة»، في معرض حديثه عن السرقة في مقدمة الباب الذي خصها به. وهو باب كما يقول: «متسع جدا لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه وفيه أشياء غامضة إلا عن البصير الحاذق بالصناعة، وأخرى فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل»[98]. غير أن ابن رشيق لم يأت بأي جديد في هذا الباب، واكتفى بعرض أفكار غيره منتقدا ومؤيدا أو لازما موقف الحياد؛ فابن وكيع حاد عن الصواب، وأستاذه عبدالكريم لا يهم ابن رشيق غير عرض آرائه، والقاضي الجرجاني عنده أصح مذهبا، والحاتمي في حلية المحاضرة يستعمل، في نظره، مصطلحات متقاربة في المفهوم، ومع ذلك يستعيرها ابن رشيق ويستخدمها على علاتها أو «كما خَيَّلَت» وفق تعبيره[99].

ويعرض ابن رشيق أغلب المصطلحات قبل التمثيل لكل منها:

1 - **فالاصطراف:** أن يصرف الشاعر بيتا أعجبه إلى نفسه إما اجتلابا وإما انتحالا.

2 - **والاجتلاب والاستلحاق:** أن يأتي به على سبيل التمثل.

3 - **والانتحال:** أن يدعي البيت لنفسه إن كان شاعرا.

4 - **والإغارة والغصب:** أن يأخذ الشعر من غيره غلبة.

5 - **والمرافدة والاسترفاد:** أن يأخذه هبة.

6 - **والاهتدام (النسخ):** سرقة ما دون البيت.

7 - **والنظر والملاحظة:** خفاء الأخذ مع تساوي المعنيين دون اللفظ[100].

8 - **والإلمام:** تضاد المعنيين ودلالة أحدهما على الآخر.

9 - **والاختلاس (نقل المعنى):** تحويل المعنى من غرض إلى آخر.

10 - **والموازنة:** أخذ بنية الكلام وحدها.

11 - **والعكس:** جعل مكان كل لفظة ضدها.

12 - **والمواردة:** أن يتفق قول الشاعرين من دون أن يسمع أحدهما الآخر.

13 - **والالتقاط والتلفيق (الاجتذاب والتركيب):** تأليف البيت من أبيات قد ركب بعضها من بعض.

14 - وكشف المعنى[101].

15 - والمجدود من الشعر.

16 - وسوء الاتباع.

17 - وتقصير الآخذ عن المأخوذ منه.

18 - وتساوي السارق والمسروق منه[102].

19 - والاشتراك في اللفظ المتعارف.

20 - ونظم وحل الشعر، وهو أجل السرقات في نظر ابن رشيق[103].

ويظهر من خلال هذا الجرد مقدار الأزمة التي كان يتخبط فيها النقد في مجال المصطلح باتجاهه إلى الاستكثار، غير المبرر، من المصطلحات وبعدم الاتفاق على مفهوم ثابت لكل مصطلح، كما فهمنا من كلام ابن رشيق عن الحاتمي، وكما يفعل ابن رشيق نفسه عندما يورد مفهوما جديدا، وهو الاستلحاق، على سبيل التمثيل[104]، أثناء حديثه عن الاصطراف (بمعنى أن يصرف الشاعر بيتا لغيره إلى نفسه على سبيل المثل لا على سبيل الانتحال والسرق)، فيقول ابن رشيق تعقيبا على قول جرير للفرزدق [الوافر]:

سَتَعْلَمُ مَنْ يَكُونُ أَبُوهُ قَيْنًا ... ومَن كَانَتْ قَصَائِدُه اجتِلابا

بأن الشاعر «وضع الاجتلاب موضع السرق والانتحال، لضرورة القافية»[105]، فالانتحال بمعنى السرق، عند ابن رشيق، شيء، والاجتلاب، بمعنى الاستلحاق شيء آخر، ولهذا نراه يحمل على إيراد ابن سلام مصطلحَ «الاجتلاب» على أنه السرق[106]. وتناول هذا المصطلح، بعدُ، الدكتور الشاهد البوشيخي في أطروحته[107]

بتوسع؛ فخلص إلى القول بأن ابن رشيق يحمل هذا المصطلح ما لا يحتمل بالنظر إلى مجال استعماله وظروف عصره؛ لأنه لم يكن يعني غير السرقة: «ولو أن ابن رشيق وضع في حسابه احتمال التطور الدلالي للمصطلح لما قال ما قال، ولو أنه فهم المصطلح وفق استعمال قائله وعصره له، لما انطرح عليه هذا الإشكال، والله أعلم»[108]. فمثال الاجتلاب عند ابن رشيق هو ما قام به عمرو بن كلثوم من «استلحاق لبيتي عمرو ذي الطوق [الوافر]:

صَدَدْتِ الْكَأْسَ عَنَّا أُمَّ عَمْرٍو وكان الكأسُ مَجراهاَ الْيَمِينَا
وَمَا شَرُّ الثَّلاَثَــةِ أُمَّ عَـمْرٍو بِصَاحِبِكِ الذي تَـصْبَـحينا[109].

أما الانتحال فمثاله قول جرير [الكامل]:

إن الذيــن غَدَوا بلــبُّبك غادَروا وشَلًا بِعَيــنِكَ لاَيَزال مَـعينا
غَيَّـضنَ مِنْ عبَرَاتِهِـنَّ وقُلْنَ لِي مَاذا لَقِيتَ مِنَ الهَوَى ولَـــقِيناَ؟

«فإن الرواة [يقول ابن رشيق] مجمعون على أن البيتين للمعلوط السعدي انتحلهما جرير»[110]

والذي يدل عليه المثالان، في الواقع، إنما هو اضطراب مفهوم المصطلح في ذهن ابن رشيق، فليس في المثالين، أنفسهما، ما يدل لا على استلحاق ولا على انتحال، فقد يدلان على التضمين، مثلا، أو على غير ذلك، أما الحكم بالاستلحاق، أو الانتحال فحكم على «نية» الشاعر المضمرة، لا على النص؛ إذ كيف نبرئ ذمة عمرو بن كلثوم، مع أنه لم يشر إلى مصدر البيتين؛ ونتهم في المقابل، جريرا بانتحال ما هو مشهور بين الجميع أنه لغيره؟ أم كيف نوفق بين اتهام جرير، بالسرقة والانتحال في (العمدة)، وبين تبرئته من قبل الناقد نفسه، بعد ذلك، في «قراضة الذهب»[111]، وعند الحديث عن البيتين أنفسهما وعن المصطلح ذاته؟! قال: «الاجتلاب يكون لغير معنى السَّرَق، وهو أن يرى الشاعر بيتا يصلح لموضع من شعره فيجتلبه، وقد فعل ذلك جرير في بيتي المعلوط السعدي... البيتين»[112].

فيكفي هذا دلالة على تحكم المزاج الخاص للناقد أحيانا في تحميل المصطلح ما شاء من دلالة فيستعمله للطعن تارة والإطراء أخرى. أو عساه يكون من ابن رشيق تطويرا وتعميقا لرؤيته إزاء السرقات في القراضة.

والذي يرجح هذا أن الناقد في «العمدة» كان همه عرض موضوع السرقة كما فهمه النقاد قبله، خاصة الحاتمي في «حلية المحاضرة»، فلم يدَع بذلك لرؤيته الخاصة أن تتسرب إلى الموضوع إلا لماما، فكانت مجرد خطرات وانطباعات سريعة إن لم نقل متسرعة، ما تلبث أن تخلي السبيل للغرض الأساس الذي هو التعريف بالموضوع كما وصله تعريفا «شاملا».

أما «قراضة الذهب» فكانت مجالا للتطبيق والتحليل المتأني الذي يفسح في المجال واسعا لإظهار قدراته ومهارته النقدية. ويتأكد هذا الغرض إذا علمنا أن القراضة بأكملها رد على خصم ادعى السّرَق على ابن رشيق في بيتين من الشعر؛ فقد كان ابن رشيق يرثي المعز بن باديس (ت 438هـ) بكلمة منها [الطويل]:

1 أَلَـم تَرَهُـمْ كَيْفَ اسْـتَقَلُّوا بِـهِ ضُحىً إلى كَنَــفٍ مِــنْ رَحْمَـةِ اللَّـهِ واسِــعِ
2 أمــاَمَ خَميـسٍ مَـاجَ فِي البَرِّ بَحْـرُهُ يَـســيرُ كمَـتْنِ اللُّجَــةِ الـمُـتَـدافِعِ

3 إذَا ضَرَبَتْ فيه الطبولُ تَتَابَعتْ   بِهِ عَذَبٌ تَحْكِي ارتِعادَ الأصابعِ
4 تَجَاوُبَ نَوحٍ بَاتَ يُنْدَبُ شَجْوُهُ   وأَيْدي ثَكَالَى فُوجِئَتْ بالفَوَاجِعِ[113].

واستحسن منها أبو الحسن عليُّ بنُ القاسم اللَّواتيُّ البيتين الأخيرين فعارضه، في ذلك، بعضهم بأن ادعى عليهما السرقة من بيتين لأستاذ ابن رشيق عبدِالكريم النَّهشلي حيث يقول [المنسرح]:

قَد صاغَ فيهِ الغَمامُ أدمُعَه   دُرًّا ورواهُ جَدْوَلٌ غَمِرُ
يَجِيشُ فيهِ كَأَنَّما رَعَشَتْ   إليكَ مِنهُ أنامِلٌ عَشْرُ[114].

فكتب ابن رشيق هذه الرسالة إلى علي القاسم اللَّواتي يرد بها على المعترض.

ويمكن تقسيم الرسالة/ الكتاب، الذي جاء نصا واحدا مسترسلا، إلى أربعة محاور نختار لكل محور منها عنوانا مناسبا:

أ - الأول جاء في إطار الرد على المعترض، ويوضح فيه ابن رشيق الفرق بين المعنى العام واللفظ المشترك من جهة، وبين المعنى الخاص من جهة أخرى[115].

ب - الثاني يتحدث فيه عن ضرب خاص من ضروب الأخذ أو «السرقة» ينعته بـ «فتح المعاني»، وهو أن يتناول الشاعر لفظا لمعنى شاعر ما، وينقله إلى معنى آخر مخالف لذلك المعنى[116].

ج - الثالث يبين فيه محاكاة الشعراء لامرئ القيس في معنى خاص به[117].

د - أما الرابع فيتحدث فيه عن أهم ضروب الأخذ[118]. وسنتناول أسفله كل محور بشيء من التفصيل:

أ - المعنى العام والخاص

يميز ابن رشيق في رده على المعترض بين المعنى العام، - ويسميه أيضا «اللفظ المشترك» [119]- وبين مجموعة من المعاني الخاصة المختلفة فيما بينها، رغم أنها جميعها تؤول، في النهاية، إلى ذلك المعنى العام؛ فبيتا ابن رشيق وأستاذه النهشلي، يقرر ابن رشيق بأنهما متشابهان في المعنى الذي هو «الارتعاش»، ولكن القصد غير واحد: «فما الذي يُشبِه أنامل شيخ قائمة تَرتَعِش كِبَرا حتى شبَّه عبدالكريم بها ذلك الزَّبَد المُقَبَّب منبَعِثًا عن مَسقِط النهر، مِن أصابع ثكالى مبسوطةٍ ترتعدُ طيشا وجزعا عند مفاجأة المصيبة على عادات النساء، شَبَّهتُ أناَ بها تلك العَذَبَ الخافقة»[120].

ويذهب ابن رشيق إلى أبعد من هذا، في سرده لمجموعة من الأبيات تشتمل على المعنى العام نفسه (الارتعاش، الارتعاد، حركة اليد...) بمقاصد مختلفة، ليؤكد أن التفاضل إنما يقع في هذه المقاصد الخاصة. ويتتبع في هذه العملية «شجرة نسب المعنى» بأنْ ردَّه إلى أصله الأول: «امرئ القيس». وفي هذا يقول للذي ادعى عليه السرق: «وهلا نظر إلى قول إمام الشعراء امرئ القيس [الطويل]:

كَلَمْعِ اليَدينِ في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

فَعَلِمَ أن الأخذ منه أقرب والوقوع تحته أشرف؟ ولو عُدّ مثلُ هذا سرقة لم يسلم من الكلام شيء»[121].

فدل بذلك على أن شعر امرئ القيس هو النص الأصل hypotexte الذي تتفرع عنه جميع النصوص

الأخرى hypertextes، (إذا جاز لنا أن نستعمل مصطلح جيرار جنيت)، سواء في معنى (حركة اليدين) السابق أو في المعاني الأخرى.

وهكذا قدم ابن رشيق عشرات الأمثلة لتوضيح كيفية تعامل الشعراء، في «سرقاتهم» من امرئ القيس، مع المعنى «المسروق»؛ ففي معنى (حركة اليدين، أو الارتعاش) وحده، والذي تناوله امرؤ القيس بطريقته الخاصة، ذكر حوالي اثني عشر مثالا، أو اثني عشر معنى، كلها معان خاصة تفرعت عن المعنى الخاص الأصل في «شطر» امرئ القيس السابق، مثّلها الشعراء (أبو نخيلة، أبو نواس، ابن المعتز، أبو الشيص، ابن الـمُغَلِّس، عبدالله بن العباس الربيعي، عبدالكريم النهشلي، ابن رشيق، ابن المُقْلِس)، فمن ذلك قول عبدالله بن العباس الربيعي يصف برقا [المتقارب]:

كأنَّ تَقَـلُّـبَـهُ في السمَا يدَا كاتِبٍ أَوْ يَدَا حَاسِبِ[122].

وقولُ أبي نُخَيلةَ في وصف الشمس [الرجز]:

والشَّمْسُ كالمِرآة في كَفِّ الأشَلّْ[123].

وقولُ الحسن بنِ أحمدَ بنِ المَغَلِّسِ يذكر الشمع [المتقارب]:

كأن الشموع وقد أطلَعَتْ مِنَ النَّار في كُلِّ رُمْحٍ سِنانا
أنَـامِلُ أعْدائِكَ الخائفِـينَ تَضَرَّعُ تطلُبُ مِنكَ الأَمَانـا[124].

فهؤلاء وغيرهم، بينهم، في الموضوع والقصد، من الاختلاف ما لا يخفى، إن اتفقوا جميعا في اتخاذ (حركة اليدين) بعضا من السبيل إلى التعبير عن ذلك؛ والسرقة لا تكون إلا فيما هو خاص، و«أهل التحصيل مجمعون على أن السرقة إنما تقع في البديع النادر والخارج عن العادة، وذلك في العبارات التي هي الألفاظ»[125]. فلا تكون السرقة محمودة إلا إذا تصرف فيها السارق تصرفا حسنا بالزيادة وغيرها، والمجيد له فضله والمقصر عليه تقصيره[126].

ولما كان الأمر كذلك، فإن البحث ينبغي أن يتجه، في نقد السرقة، لا إلى المعاني العامة، بل إلى المظهر اللغوي للنص؛ أي إلى ناحيته الشكلية القابلة للقياس[127]. وحتى في هذه الحالة ينبغي التمييز بين الألفاظ المشتركة (بين جميع الناس)، وبين البديع النادر والخارج عن العادة الذي يختص به شاعر دون آخر. ومن هنا عمد ابن رشيق إلى تنويع الأمثلة من بديع ونادر امرئ القيس الذي نجح الشعراء أو أخفقوا في أخذه والتصرف فيه، أو تحاموه وعجزوا عن الإتيان بمثله. وهكذا اتجه إلى التمثيل بالأوجه البلاغية متمما، ربما، ما سبق وإن أشار إليه القاضي الجرجاني[128] من ضرورة النظر إلى الناحية الفنية في السرقة، حاصِرا، بشكل واضح، موضوع السرقة في هذه الناحية البلاغية، فذكر أمثلة للاستعارة[129] والتشبيه[130]، والمجاز[131]، والمبالغة[132]، والتتميم والاحتراس[133]، والإشارة والتتبع (الإرداف)، والإيجاز[134]، والالتفاف[135]، والمحاورة[136].

وكانت شخصيته في كل هذا حاضرة في انتقاء الأمثلة من شعر امرئ القيس، والبحث عن نظائرها في شعر الجاهلية والإسلام، وفي الشرح وإصدار الأحكام المبنية على التحليل والتعليل... فقد وجد أن من المعاني الخاصة بامرئ القيس[137]، ما لم يستطع أحد لا الزيادة عليها ولا احتذاءها، ومنها ما كانت فيها الزيادة

الحسنة أو المقصرة[138]، ومنها ما احتذى فيه الشعراء امرأ القيس في الطريقة، أو الوجه البلاغي دون المعنى، ومنها ما أتوا فيه بالمعنى دون اللفظ، ومنها ما قصروا فيه عنه، ومنها ما وقع فيه اللبس[139].

وعموما فإن وجوه التقصير والوقوع دون مرتبة المأخوذ منه هي المهيمنة على هذه الأمثلة في نظر ابن رشيق. ومن تطبيقاته في هذا المجال قوله: «ومن مبالغته [يقصد امرأ القيس] المشهورة قوله [الطويل]:

مِنَ القاصِراتِ الطَّرْفِ لو دَبَّ مُحوِلٌ   من الذَّرِّ فوق الإتْبِ منها لأثَّرا[140].

أخذه حسان رضي الله تعالى عنه فقال [الخفيف]:

لـــَوْ يَـــدِبُّ الحوليُّ من ولَـــدِ الذَّرْ   رِ عليـــها لأَنْدَبَتْـــها الكُلُومُ[141].

فقصر عنه كثيرا لأن امرأ القيس قال «فوق الإتب» وهو ثوب كالبقيرة، وأيضا فإن في بيته معنى متقدما وهو قوله «من القاصرات الطرف»، أراد أنها منكسرة الجفن خافضة النظر غير متطلعة إلى ما بعد، ولا ناظرة إلى غير زوجها، كما قال أهل التفسير[142]، ويجوز أن يكون من القاصرات الطرف بمعنى طرف الناظر إليها أي لا يتجاوزها بالنظر... وتناول ابن المعتز ما تناوله حسان بن ثابت من بيت امرئ القيس وتجاوز الحد فقال [السريع]:

رَقَّ فَلـــــوْ مـــــرَّتْ بِـــــهِ ذَرَّةٌ   فِي رِجْـــلِها نَعْـــلٌ مِنَ الـــوَرْدِ
لَمـــزَّقَـــتْ ديـــبَاجَتَـــيْ خَـــدِّهِ   مِنْ غَيْرِ أَنْ جَـازَتْ علىَ الخَدِّ[143].

ب - فتح المعاني

بدأ ابن رشيق هذا الفصل القصير بقوله:

«والشاعر يورد لفظا لمعنى، فيفتح به صاحبه معنى سواه، لولا هو لم ينفتح... ».

ثم أورد أمثلة لأربعة عشر شاعرا يوضح بها قصده، منها قول دليل آل المهلب لما هربوا من سجن الحجاج بن يوسف [الطويل]:

نَفـــِرُّ فِـــرارَ الشَّـــمسِ مِـــمَّا وَراءَنَا   وَنُدْلِجُ فِي دَاجٍ مِنَ اللَّيلِ غَيْهَبِ[144].

الذي فتح به لأبي الطيب قوله [الوافر]:

وأَلْـقَى الشَّـــرقُ مـنها فِي ثِيابِي   دَنـانيرا تَـفِرُّ مِـنَ الـبَنـانِ[145].

حيث نقل صورة «فرار الشمس» من مجال إلى مجال آخر مخالف تماما. وقد نبه ابن رشيق في ختام حديثه عن هذا النوع من الأخذ أو «التناص» على أنه أول من أشار إليه، قال: «ولم أر من المؤلفين من جميع من رأيته من نبه على هذا النوع». بيد أن هذا من الممكن إدخاله في النوع الذي نبه عليه ابن طباطبا والقاضي الجرجاني، وهو نقل المعنى من غرض إلى غرض[146].

ج - محاكاة ثنائيات امرئ القيس

والمقصود بالثنائيات، ما أورده ابن رشيق من أبيات لامرئ القيس وغيره، يجمع فيها الشاعر بين حالين

متعارضتين تقعان مرة واحدة؛ إما على سبيل المجاز والمبالغة وإما على سبيل الحقيقة والواقع.

فمن السبيل الأولى أَوْرَدَ مثالين لامرئ القيس:

- الأول قوله [السريع]:

نطْعَنُهُمْ سُلْكَى ومَخلوجَةً   كَـرَّكَ لأَمَيْـنِ على نـابِـلِ[147].

قال: «أراد أنه يطعن طعنتيه كأنهما طعنة واحدة من السرعة، كما يناول التلميذ أستاذه من الريش لامين في المرة لئلا ينشف الغرا... ».

- والثاني قوله [الطويل]:

مِكَرٍّ مِـفَرٍّ مُـقبِلٍ مُـدْبِرٍ مَعـًا   كَجُلْمودِ صَخرٍ حَطَّهُ السَّيلُ مِنْ عَلِ[148].

قال ابن رشيق: «ذلك أنه أراد السرعة فجعله كارا فارا مقبلا مدبرا في حال واحدة على سبيل المبالغة، وإن استحال ذلك، ثم شبهه تشبيه عيان بالحجر إذا تدهدى فإنك ترى منه الوجه ونقيضه، وهو في حال واحدة من الانحدار، وهذا ما لا يُلحق»[149].

وكان الكميت والمتنبي قد حاولا اللحاق بإجادة امرئ القيس، دون جدوى؛ الأول في قوله يصف الثور [البسيط]:

وَعَاثَ في غابِرٍ مِنها بِعَثْعَثَةٍ   نَحْرَ الْمُكافِئِ والْمَكْثُورُ يَهْتَبِلُ[150].

والثاني في قوله [الكامل]:

مَازِلْتَ تَضربهُمْ دِراكًا في الذُّرى   ضَربًا كَـأَنَّ السَّيفَ فـيـهِ اثنانِ[151].

«أراد السرعة وقد أجاد وإن لم يبلغ صاحب الاختراع»[152].

ومن السبيل الثانية ضَرَبَ أمثلة منها قول ابن دراج القسطلي [الطويل]:

إذا غَرَّبَ الحادي بهم شَرَّقَتْ بـنا   نَوىً يَومُها يَوْمانِ والْحِينُ أَحيانُ[153].

«وهو حقيقة لا مجاز... لأن كل طائفة تقطع يوما فتكون المسافة بينهما يومين»[154].

غير أن هذا لا يدخل في إطار التناص، بقدر ما يندرج تحت ما يسمى التأثر، أو اقتفاء الطريقة دون الاستعانة بلفظ المقتفى أثرُه، ودون أخذ معناه في الغرض نفسه، وقد أورد منه ابن رشيق هذه النماذج، ومنها ما ذكره في بدائع امرئ القيس السابقة، وقد جاء منها في التشبيه [الطويل]:

كَأَنَّ قلوبَ الطَّيرِ رَطْبـًا ويابِـسًا   لَدىَ وَكْرِها العُنَّابُ والْحَشَفُ البالي[155].

الذي اقتفاه بشار بقوله [الطويل]:

كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوقَ رُؤوسِهِمْ   وأَسْيافَنَا لَيْلٌ تَهاوَى كَواكِبُهْ[156].

د - ضروب الأخذ

يصرح ابن رشيق في بداية كلامه عن هذا الموضوع بأنه يريد التمثيل فقط لا الاستقصاء، وأن ما سيقوله لا جديد فيه إذ سبق له أن فرغ في «العمدة»، كما يقول، «مما يراد أو أكثره»[157]، ولكنه في الحقيقة يضيف

كثيرا من النظرات، الجديرة بالتأمل، إلى مشكل السرقات، وإنما كان قصده من كلامه ذاك ما يتعلق بضروب الأخذ. ومن هذه النظرات تأكيده باستمرار أن «الكلام من الكلام وإن خفيت طرقه وبعدت مناسبه»[158]، وانتباهُه إلى جمع بعض الشعراء بين عدة نصوص أو أبيات لشعراء مختلفين في بيت واحد؛ كما فعل الشريف الرضي يصف قوما بالشجاعة [الطويل]:

لهمْ وَرَقٌ من عَهدِ عَادٍ وتُبَّعٍ   حديدُ الظُّبا إلا انْثلامُ الـمَضارِبِ[159].

«فتناول من ابن هاني الورق، وجمع بين روايتي البحتري، وأشار إلى بيت النابغة»[160].

حيث قال ابن هاني [الكامل]:

وجَنيْتُمُ ثَـمَرَ الـوَقَائعِ يـانِـعًا   بالنَّصْر من وَرَقِ الحَديدِ الأخضرِ[161].

وقال البحتري [الكامل]:

حَمَلَـتْ حَمائلُهُ القديمَةُ بَقْـلَـةً   مِن عَـهدِ عـادٍ غَـضَّـةً لَم تَـذبُـلِ[162].

وقال النابغة [الطويل]:

ولاَ عيبَ فيهم غيرَ أنَّ سُيُوفَهمْ   بِهِنَّ فُلُولٌ مِن قِراعِ الكَتائِبِ[163].

فضلا عن هذا، يؤكد ابن رشيق أن الشاعر قد يُضَمِّن شعرَه شعرَ غيره دون أن يكون واعيا بذلك، فقد: «يمر الشعر بمسمعي الشاعر لغيره فيدور في رأسه، ويأتي عليه الزمان الطويل فينسى أنه سمعه قديما»[164]. كما أن ذلك قد يحدث له بمجرد توارد الخواطر[165]، خاصة إذا كان الشاعران متعاصرين وتَقارَبَ موضوعاهما[166]، بل إن ابن رشيق يؤكد بقوة أن: «الصانع إذا صنع شعرا في وزن ما وقافية ما، وكان لِمَن قبْله من الشعراء شعرٌ في ذلك الوزن وذلك الروي وأراد المتأخر معنى بعينه فأخذ في نظمه، أنَّ الوزن يحضره والقافيةَ تُضْطَرُّه وسياقَ الألفاظ يَحْدُوه حتى يُورِدَه كلام الأول نفسَه ومعناه، حتى كأنه سمعه وقصد سرقته، وإن لم يكن سمعه قط»[167].

أما ضروب الأخذ التي ذكرها فهي على التوالي: الزيادة في المأخوذ أو اختصاره، ونقل المعنى والصفة، والعكس، ونقل الصفة وحدها، والتضمين والمناقضة، والاهتدام، والنسيان، والاجتلاب، والتوليد، والتوارد، ونظم المنثور، والتلفيق[168].

ونختار هنا مثالا من نظم المنثور؛ فقد ذكر ابن رشيق أنه «كان لأبي الأسود جيران من قُشير، وكانوا يؤذونه ويرمونه في الليل، فإذا شكاهم قالوا لسنا نرجمك، وإنما الله تعالى يرجمك... فيقول: «كذبتم يا فسقة، لو رجمني الله تعالى لما أخطأني وأنتم تخطئون». فنظمه حبيب [أبو تمام] فقال [البسيط]:

رمَى بكَ اللَّهُ بُرْجَيْها فَهَدَّمَها   ولو رَمى بكَ غيرُ اللهِ لم يُصِبِ[169].

انشغل ابن رشيق، إذن، في العمدة بتلخيص الآراء وعرض الموضوع، وما يتصل به من مصطلحات وشواهد، كما وصل إليه، مع تعليقات قليلة ومقتضبة قد لا تخلو من بعض التسرع. إلا أنه في «قراضة الذهب» وجد المجال واسعا للتحليل والتعليل، فأبان فيه عن ذوق وذكاء رفيعين أثناء تتبعه وتحليله لعملية التناص، خاصة في تحديده العناصر أو الخصائص الذاتية لكل من النص السابق والنص اللاحق لإدراك أوجه

التشابه والاختلاف في الأساليب والمقاصد مما لم يستطعه كثير من دارسي التناص في العصر الحاضر[170].

وربما كان ابن رشيق الناقد الأكثر وضوحا في ربطه عملية السرقة، التي هي تقنية من تقنيات التناص، بالمظهر اللغوي والجانب البلاغي باعتباره المجال الذي تظهر فيه خصوصية كل شاعر وقدراته الإبداعية. كما أنه تتبع، في إشارات عميقة تحولات المعنى وتشابكه وسفره عبر العصور متنقلا متقلبا من صورة إلى أخرى، وهو ما سيعبر عنه عبدالقاهر الجرجاني بطريقته الخاصة في «دلائل الإعجاز»، ليضع بذلك يده على أساس جوهري من أسس الإبداع؛ فغدا موضوع السرقة عنده هو موضوعَ الإبداع ذاتَه، حيث يوجه الشاعر إلى الطرق المثلى في الاستعانة بالآخرين ويحثهم، بطريقة غير مباشرة، على إخضاع المأخوذ للمقاصد الجديدة.

6 - عبدالقاهر الجرجاني

للتمييز بين السرقة والأخذ والاستمداد والاستعانة، يعيد عبدالقاهر الجرجاني الأفكار نفسها التي رددها سابقوه، وخاصة في كتابه «أسرار البلاغة»، بحيث لن نلاحظ في حديثه عن الموضوع غير اختلاف في العرض، فهو مثل القاضي الجرجاني في «الوساطة»، يرجع اتفاق الشاعرين في الغرض إلى وجهين:

أ - **وجه العموم**: كوصف الممدوح بالشجاعة والسخاء والبهاء.

ب - **وجه الدلالة على الغرض**: كتشبيهه بالأسد في الشجاعة، والبحر في السخاء والشمس في الحسن... إلخ[171].

فأما الوجه الأول فإن الاشتراك فيه مما لا يدخل في سرقة ولا أخذ.

وأما الوجه الثاني الذي هو وجه الدلالة على الغرض فينقسم إلى قسمين:

1 - قسم في حكم الغرائز مركوز في النفس؛ فحكمه حكم العموم، مثل «التشبيه بالأسد في الشجاعة وبالبحر في السخاء وبالبدر في النور والبهاء، وبالصبح في الظهور والجلاء... وكذلك قياس الواحد في خصلة من الخصال على المذكور بذلك والمشهور به والمشار إليه»[172]، وهي الصور الجاهزة.

2 - قسم لا ينتهي فيه المتكلم إلى المراد إلا بنظر وتدبر واجتهاد فهو الذي «يجوز أن يُدَّعى فيه الاختصاص والسبق... وأن يُجعَلَ فيه سلف وخلف ومفيد ومستفيد»[173].

كما يمكن الحديث عن قسم ثالث؛ كأنه مركب من القسمين معا؛ فما هو مشترك عامي قد يدخله النقش وتلحقه الصنعة؛ فيصبح هو أيضا من قبيل الخاص، كقول بعض العرب [الوافر]:

سَلَبْنَ ظِباَءَ ذِي نَفَرٍ طُــلاَهَا   ونُجْلَ الأَعْيُنِ البقَرَ الصُّوارا[174].

«فقد أوهم أن ثم سرقة، وأن العيون منقولة إليها من الظباء، وإن كنت تعلم إذا نظرت أنه يريد أن يقول إن عيونها كعيون الظباء... فإذا حققتَ النظر فالخصوص الذي تراه، والحالة التي تراها تنفي الاشتراك وتأباه، إنما هما من أجل أنهم جعلوا التشبيه مدلولا عليه بأمر آخر ليس من قبيل الظاهر المعروف، بل هو في حد لحن القول والتعمية اللذين يُتعمد فيهما إلى إخفاء المقصود حتى يصير المعلوم اضطرارا يُعرف امتحانا واختبارا»[175].

وهنا يُشرف عبدالقاهر الجرجاني على فكرة التصوير التي مرت بنا مع ابن رشيق، وسيتناولها بطريقة أخرى

وبدقة أكبر في دلائله؛ فهو يعتبر أن الناحية الفنية في المثال السابق، هي التي تفعل فعلها في المتلقي؛ تماما كما تُعجِب وتخلب وتروق و«تؤنق» التصاوير في النقش والنحت؛ بل قد تصل بأصحابها إلى حد الفتنة بها والإعظام لها، كما هو الشأن لدى عبدة الأصنام، و«كذلك حُكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع»[176].

وإذا كان عبدالقاهر، في «الأسرار»، قد انتهى إلى فكرة التأثير في المتلقي، عبر مناقشته للتصوير، فإنه، في «الدلائل»، يناقش فكرة التصوير ذاتها، ولكنه لا يصل إلى أثرها في المتلقي، بل يدرسها في إطار النسق اللفظي، أو المعاني النحوية والنظم، مما يتلاءم مع غرض الكتاب وهو الإعجاز القرآني. ذلك أنه، وفي إطار موضوعنا، شُغل، منذ بداية حديثه عن الاحتذاء بالرد على «مزاعم» المعتزلة؛ فقد زعم القاضي عبدالجبار المعتزلي أن مجرد قراءة شعر فصيح على النسق اللفظي الذي وضعه المبتدئ هو إتيان بمثل ما أتى به واحتذاء له[177]، بينما يعتبر عبدالقاهر «الاحتذاء» أن ينتج المحتذِي الأسلوب والنسق اللفظي أنفسهما اللذين يتميز بهما المحتذَى في غرض معين «فيُشَبَّه بمن يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها، فيقال: قد احتذى على مثاله»[178]، كقول الفرزدق [الطويل]:

أترجو رُبَيْعٌ أن تجيءَ صغارُها   بخيرٍ وقد أعيا رُبَيْعًا كبارُها

فاحتذاه البَعِيثُ بقوله [الطويل]:

أَتَرجو كُلَيبٌ أن يَجيءَ حَديثُها   بخيرٍ وقدْ أعيَا كُلَيْبًا قَدِيمُها[179].

وهذا ما كان يسميه ابن رشيق «الموازنة»، وضرَب له مثالا قولَ كُثَيِّرٍ [المتقارب]:

تقــول مرضْـنا فما عُدتـناَ   وكيف يَعودُ مريضٌ مريضا[180].

وازن في العَجُز قولَ نابغة بني تغلب [المتقارب]:

بَخِـلنا لـبخـلِكِ قـد تعــلمين   وكيفَ يعيبُ بَخيل بَخيلا[181].

إلا أن الاختلاف هنا حول المفهوم من مصطلح «الاحتذاء» مرتبط بمسألة إعجاز القرآن؛ أيكون التحدي وقع منه إلى أن يؤتى بمثله على جهة الابتداء، وأن الإعجاز واقع في الألفاظ بمجرد ضم بعضها إلى بعض على دعوى المعتزلة، أم أن التحدي فيه واقع على جهة الاحتذاء، وأن إعجازه كامن في معاني النحو كما يقول بذلك عبدالقاهر[182]؛ قال القاضي عبدالجبار: «فيجب في القرآن أن يكون التحدي واقعا بهم على المعتاد، فيكون ما يورده المتحدى (بالفتح) في حكم المبتدأ، ويكون مشاركا للمتحدي في أن يكون ما يورده مبتدئا، وخارجا عن أن يكون محتذيا لأن الاحتذاء أو الحكاية لا مُعتبَر لهما في هذا الباب»[183]. بمعنى أن المتحدَّى ينبغي أن يكون قادرا على النسج على غير مثال سابق، ويأتي مع ذلك بمثل الترتيب والنسق الذي في ألفاظه! وهذا محال، لأن الأغراض والمعاني هي المتحكمة في نسق الألفاظ، وإذا افترضنا أن المتحدَّى قال كلامه ابتداء؛ فمن أين له نسق كنسق القرآن، وأغراضُه، لا بد، غيرُ أغراضه!؟ اللهم إلا إذا زعم أن النسق إنما يقع في الألفاظ دون المعاني: «حتى إنك لو قلت: (نبك قفا حبيب ذكرى من...) لم تكن قد أعدمتَه النسق والنظم وإنما أعدمته الوزن فقط»[184]. وهذا أيضا محال.

والذي جعل المعتزلة يركبون هذا المركب الصعب - في نظر عبدالقاهر- هو عدم اعترافهم بالاحتذاء،

لأنهم لا يفهمون منه غير إعادة قول الشيء نفسه الذي قاله المبتدئ؛ فالمحتذي عندهم مجرد معيد للقول، وهم «لا يجعلون الشاعر محتذيا إلا بما يجعلونه به آخذا ومسترقا... وإذا عمد عامد إلى بيت شعر فوضع مكان كل لفظة لفظا في معناه كمثل أن يقول في قوله [البسيط]:

دعِ المَـــكَارِمَ لاَ تَرْحَلْ لـبُغيَـتِهاَ　　واقعُدْ فإنكَ أنتَ الطَّاعِمُ الكَاسي[185].

ذَرِ الـمـآثر لاَ تـَذْهَبْ لـمَطْلَبِها　　واجلسْ فإنك أنت الآكل اللابسْ

لم يجعلوا ذلك «احتذاء» ولم يؤهلوا صاحبه لأن يسموه «محتذيا»، ولكن يسمون هذا الصنيع «سلخا»، ويرذلونه ويسخفون المتعاطي له»[186]. وشرطهم فيمن يروم استلحاق معنى من سبقه عن طريق الأخذ والسرقة أن يكسوه لفظا من عنده.

وهنا يعترض عبدالقاهر على هذا الفصل بين المعنى واللفظ، ويستغرب كيف أن أحدا من هؤلاء الذين يعطون كل هذه المزية للفظ لا يكلف نفسه عناء السؤال: «من أين يكون هاهنا معنى عارٍ من لفظ يدل عليه»[187]، فيحتاج إلى من يأتيه بكسوة اللفظ من عنده؟! ومع التسليم لهم بذلك، على سبيل الجدل، يتساءل عن الأساس الذي يستند إليه هؤلاء في قولهم إن من كسا معنى مأخوذا فهو أحق به، مع العلم أن الآخذ لم يغير في صورة المعنى شيئا، وبقي - وفق دعواهم - على أصله الذي أنتجه به صاحبه. وفي تجاوزٍ لهذا «الفهم» الساذج لمشكل السرقة والأخذ، يقرر عبدالقاهر: «أنه لا يُتصور أن تكون صورة المعنى في أحد الكلامين أو البيتين مثل صورته في الآخر البتة»[188]. ويظهر ذلك جليا في اختلاف النظم والتأليف أو توخي معاني النحو، أما قصد بيت من الأبيات، ووضع مكان كل لفظة ما يرادفها احتذاءً له، دون المس بنظامه، فمما لا يعتد به «ولا يدخل في قبيل ما يفاضَل فيه بين عبارتين، بل لا يصح أن يُجعل ذلك عبارةً ثانية ولا أن يُجعل الذي يتعاطاه بمحلِّ مَن يُوصَف بأنه أَخَذَ معنى»[189]. كما لا يجوز تهويل الأمر، على طريقة من يُحاجُّهم الجرجاني، فيتَّهَمَ المحتذي بالسلخ، وهو الذي ما رام سوى الاحتذاء والنسج على مثال يعتبره قدوة، فيتبعه حذو النعل بالنعل[190].

أما ما يعتد به، فمما تغير نظمه وانتقل المعنى فيه من صورة إلى صورة[191]، كما فعل أبو نواس بقول النابغة [الطويل]:

إذَا مَا غَزَا بالجَيْشِ حَلَّقَ فَوقَهُ　　عَصَائبُ طَيْرٍ تهتَدي بعصَائبِ

جَـوانِحَ قَدْ أيـقَنَّ أَنَّ قَـبِيلَـهُ　　إذا ما التَقَى الصَّفَّانِ أوَّلُ غَالب[192].

حين قال [المديد]:

تتَأيَى الطيرُ غَدْوتَه　　ثِقَةً بالشِّبْعِ من جَزَرِهْ[193].

ذلك أن في صورة النابغة معنيين:

«أحدهما أصل؛ وهو علم الطير بأن الممدوح إذا غزا عدوا كان الظفر له، وكان هو الغالب.

- والآخر فرع؛ وهو طمع الطير في أن تتسع عليها المطاعم من لحوم القتلى.

وقد عمد النابغة إلى «الأصل» الذي هو علم الطير بأن الممدوح يكون الغالب، فذكره صريحا، وكشف عن وجهه، واعتمد في «الفرع» الذي هو طمعها في لحوم القتلى، وأنها لذلك تحلق فوقه، على دلالة الفحوى

وعكس أبو نواس القصة، فذكر «الفرع» الذي هو طمعها في لحوم القتلى صريحا... وعول في «الأصل» الذي هو علمها أن الظفر يكون للممدوح، على الفحوى»[194]. وهكذا يُدخل عبدالقاهر قضية السرقة ضمن مفهوم «النظم» بحيث لا تهمه، عند الحديث عن المبتدئ والآخذ، إلا من هذه الناحية، وقد مكنته هذه النظرية من إدراك دقائق الاختلافات في النظم ودلالاتها بين كل شعرين متفقين تجمعهما علاقة «السرق». وهذا من أسمى الغايات التي تسعى إليها دراسة التناص اليوم.

7 - ابن الأثير

يدرس ابن الأثير السرقات باعتبارها أمرا عاديا إذ «لا يستغني الآخِر عن الاستعارة من الأول»[195]، وعلى الآخذ فقط أن يطيل معالجة «المأخوذ» لإدخاله في سياقه الجديد وهو ضامن له قدرا كافيا من التورية والاختفاء. أما المعاني التي تستحق الأخذ أو السرقة فهي المعاني المخصوصة المبتدعة لا ما كان فيه الشعراء مشتركين. وتتم هذه السرقة ولو بأخذ لفظة واحدة[196]، وإن كان الوقوف عليها صعبا لا يتم إلا بحفظ الأشعار الكثيرة، لا بأن يُكتفى لاستكشافها على «تصفح الأشعار تصفحا... فإنه لا يظفر منها إلا بالحواشي والأطراف»[197].

وذكر ابن الأثير خمسة أوجه للسرقة، ثلاثة ذكرها بالاصطلاح عليها، واكتفى في الوجهين الباقيين بمجرد التعريف:

- **الوجه الأول**: النَّسخ، وهو «أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه، مأخوذا ذلك من نسخ الكتاب»[198].

وهو على ضربين: ضرب يسمى وقوع الحافر على الحافر[199]، وضرب يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ[200].

ومثال النسخ من الضرب الأول قول امرئ القيس [الطويل]:

وقوفًا بِها صَحْبِي عَلَيّ مَطِيَّهُمْ   يقولون لا تَهْلِكْ أسًى وتَجَمَّلِ[201].

وقول طرفة [الطويل]:

وقوفًا بِها صَحْبِي عَلَيّ مَطِيَّهُم   يقولون لا تَهْلِكْ أسًى وتَجَلّد[202].

- **الوجه الثاني**: السلخ: وهو:«أخذ بعض المعنى، مأخوذا ذلك من سلخ الجلد الذي هو بعض الجسم المسلوخ»[203]. ويتفرع إلى اثني عشر ضربا ليس مذكورا منها غير أحد عشر، وهي:

1 - أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه، وهو من أدق السرقات.

2 - أن يؤخذ المعنى مجردا من اللفظ، وذلك صعب جدا.

3 - أخذ المعنى ويسير من اللفظ، وهو من أقبح السرقات.

4 - عكس المعنى المأخوذ «وذلك حسن يكاد يخرجه حسنه عن حد السرقة».

5 - أن يؤخذ بعض المعنى.

6 - أن يزاد على المعنى المأخوذ.

7 - يكسى المعنى المأخوذ بعبارة أحسن من الأولى.

8 - «أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكا موجزا، وذلك من أحسن السرقات».

9 - أن يعمم المعنى الخاص أو يخصص المعنى العام.

10 - «زيادة البيان مع المساواة في المعنى».

11 - «اتحاد الطريق واختلاف المقصد»[204].

ومثاله من الضرب الرابع من السلخ قول أبي الشيص [الكامل]:

أجِدُ المَلامَةَ في هَواكِ لذِيذَةً | شَغَفًا بذِكرِكِ فَلْيَلُمْني اللُّــوَّمُ[205].

أخذه المتنبي وعكسه إلى [الكامل]:

أأُحِبُّهُ وأُحِبُّ فيهِ ملامَةً | إنَّ المَلامَةَ فيهِ مِن أعْدائـِهِ[206].

الوجه الثالث: المسخ «وهو قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة، ويضاده قلب الصورة القبيحة إلى صورة حسنة، وهذا لا يسمى سرقة، وإنما هو إصلاح وتهذيب»[207]. فالأول كقول أبي تمام [الطويل]:

فتًى لا يَرى أنَّ الفَريصةَ مَقْتَلٌ | ولَكِنْ يَرى أنَّ العُيُوبَ مَقاتِلُ[208].

وقول أبي الطيب المتنبي [الطويل]:

يَرى أنَّ مَا مَا بَانَ مِنْكَ لِضارِبٍ | بِأَقْتَلَ مِمَّا بَـانَ مِنـكَ لِـعائِبِ[209].

فهو وإن لم يشوه المعنى فقد شوه الصورة، ومثاله في ذلك كمن أودع الوشيَ شُمُلًا، وأعطى الورد جُعَلًا، وهذا من أرذل السرقات»[210].

والثاني قول أبي الطيب [الكامل]:

لَوْ كَانَ ما تُعْطيهِمُ مِن قَبْلِ أنْ | تُعْطِيهِمُ لَمْ يعرِفوا التَّأْميلا[211].

وقول ابن نُباتة السعدي [البسيط]:

لَمْ يُبْقِ جودُكَ لِي شيئا أُؤَمِّلُهُ | تَرَكْتَنِي أَصْحَبُ الدُّنْيا بلاَ أَمَلِ[212].

- **الوجهان الرابع والخامس:** قال عنهما: «وهاهنا قسمان آخران... فأحدهما أخذ المعنى مع الزيادة عليه، والآخر عكس المعنى إلى ضده، وهذان القسمان ليسا بنسخ ولا سلخ ولا مسخ»[213]. ولم يمثل لهما بشيء.

ويوهم عمل ابن الأثير هذا بالاستقصاء والدقة، والإتيان على كل قواعد السرقة. والمفروض، في الواقع، أن يكون الأمر كذلك مادام من المتأخرين الذين أتيح لهم الاطلاع على كل أو جل ما تقدم من كتابة في الموضوع. ومصدر الإيهام أنه يتخذ لذلك سبيل الأحكام الجازمة، أو الجارفة كما يصفها د. إحسان عباس، لكي يكسب ثقة القارئ[214]، ويضمن تخليه عن التحري والملاحظة، من مثل قوله في هذا المجال: «وأما السلخ فإنه ينقسم إلى اثني عشر ضربا، وهذا التقسيم أوجبته القسمة، وإذا تأملته علمت أنه لم يبق شيء خارج عنه»[215]، وقوله: «وكل قسم من هذه الأقسام يتنوع ويتفرع، وتخرج به القسمة إلى مسالك دقيقة»[216].

ولابن الأثير، في مثل هذا، ولع خاص بالتقسيم والإحصاء للإيهام بالعلمية أو «للظهور بمظهر من يعرف المنطق والحساب»[217] والثقافة المعاصرة. ولو تأملنا هذا التقسيم الذي وضعه ابن الأثير لما وجدنا له مبررا غير ما يمليه عليه طبعه وذوقه الخاص، بل إننا نستطيع أن نضع يدنا، بسهولة، على الخلل في التقسيم، مما يدل على أنه تقسيم فيه تسرع وارتجال؛ فإذا نحن تجاوزنا عن تقسيمه الوجه الثاني (السلخ) إلى اثني عشر ضربا، ثم لم يذكر من هذه الأضرب غير أحد عشر[218]، لاحظنا أن ما زعمه من زيادة وجهين يقول إنه

استدركهما على ما فاته في كتاب كان قد ألفه في الموضوع[219]، هو مجرد تكرار لا موجب له، لما سبق أن ذكره في الضربين الرابع والسادس من الوجه الثاني الذي هو السلخ. فالذي زاده الكاتب كما مر هو:

1 - أخذ المعنى مع الزيادة فيه.

2 - عكس المعنى إلى ضده.

وبهما تكتمل الأوجه الخمسة، وإن كان، ومن دون تبرير، حرمهما الاصطلاح الذي استأثرت به الأوّلُ وحدها. أما الضربان الرابع والسادس من الوجه الثاني (السلخ) فهما كما أشرنا إليهما سابقا:

1 - أن يؤخذ المعنى فيعكس.

2 - أن يؤخذ المعنى فيزاد عليه.

وهذان بغير زيادة ولا نقص، فلا مجال للحديث عن وجهين جديدين يذكرهما الكاتب بالتعريف نفسه، ولا يمثل لهما بشيء كما هي عادته.

هذا، بالإضافة إلى أن هذه المصطلحات منفرة من الموضوع، فكلها تدل على تشويه الأصل نسخا وسلخا ومسخا، مما يجعل طرحها للتداول معرضا لكثير من المصاعب، كما يستبعد الاتفاق مع الكاتب على كل ما قاله في تعريفها، خاصة في مدى تطابق هذه التعريفات مع ما يورده من أمثلة اعتمد فيها على ذوقه وانطباعه العام، كما اعتمد ذلك في أحكامه، ورسخ في ذهن القارئ الفصل بين اللفظ والمعنى، وقد مر بنا كيف حارب عبدالقاهر هذه الفكرة.

ومن دون أن نطيل في نقد أفكار الكاتب ومنهجه، فإن الظاهر أن دراسة السرقات، بشكل علمي دقيق كما مر بنا مع النقاد والبلاغيين السابقين، قد سجلت لدى ابن الأثير تراجعا ملحوظا لم نسجل مثله لدى النقاد والبلاغيين المستعرضة آراؤهم إلا عند ابن وكيع.

8 - حازم القرطاجني

يرى حازم القرطاجني أن اقتباس المعاني واستثارتها يتأتى عبر طريقين:

1 - طريق قوة الشاعرية أو الخيالية التي تميز بين ما تشابه أو تباين من العناصر التي يشكل بها الشاعر معانيه.

2 - طريق ثان يكون زائدا على الخيال، وهو ما يستعين فيه الشاعر بالمقول أو المكتوب من قبل، وفق تعبير رولان بارت، حيث يلجأ «إلى كلام جرى في نظم أو نثر أو تاريخ أو حديث أو مثل. فيبحث الخاطر فيما يستند إليه من ذلك على الظفر بما يسوغ له معه إيرادُ ذلك الكلام أو بعضه»[220]. وفي هذه الطريق يتحدث، كما هو بين، عن مفهوم التناص مستخدما مصطلح «الاقتباس» و«الاستناد إلى كلام الغير». ويشترط على من يستعين بكلام غيره أن يورده: «بنوع من التصرف والتغيير أو التضمين فيحيل على ذلك أو يضمنه أو يدمج الإشارة إليه أو يورد معناه في عبارة أخرى على جهة قلب أو نقل إلى مكان أحق به من المكان الذي هو فيه، أو ليزيد فيه فائدة فيتممه أو يتمم به أو يحسّن العبارة خاصة، أو يصيِّر المنثور منظوما أو المنظوم منثورا

خاصة. فأما من لا يقصد في ذلك إلا الارتفاق بالمعنى خاصة، من غير تأثير من هذه التأثيرات، فإنه البكِي الطبع في هذه الصناعة، الحقيق بالإقلاع عنها وإراحة خاطره مما لا يجدي عليه غير المذمة والتعب»[221].

غير أن هذه الإجراءات وغيرها في التعامل مع النص المستدعى أو «النص الغائب» قد تؤدي إلى الغموض، وهي الظاهرة التي خص بها حازم موضوع التضمين (أو التناص)، في مبحث خاص تطرق فيه إلى أهم الأوضاع التناصية التي قد يستغلق بها المعنى على المتلقي، وكان هذا الموضوع محل عناية ابن طباطبا الذي أشار إلى آثاره السلبية على جمالية التلقي، وضرب لذلك مثلا مفيدا كما مر. غير أن حازما توخى في دراسته تقسيما منهجيا يتناول فيه كل قسم بنوع من الاستقصاء لجميع الحالات التي من الممكن أن تشكل حجابا يحول بين المتلقي وما يستشرفه من معنى؛ فقسم وجوه الإغماض في المعاني إلى ثلاثة أقسام:

1 - قسم يرجع فيه الإغماض إلى المعاني أنفسها؛ وعدد فيه كثيرا من الحالات، منها أن يضمن الشاعر شعره «معنى علميا، أو خبرا تاريخيا، أو إشارة، أو مثلا، أو شعرا، أو كلاما سالفا بالجملة»، أو يكون ظاهر التضمين مما يصرف التخمين إلى احتمالات بعيدة، أو أن تكون بعض العناصر الذاتية للمعنى المضمن مما يشترك معه فيه كثير من المعاني ولا توجد مجتمعة إلا فيه[222].

2 - قسم يرجع في الإغماض إلى الألفاظ والعبارات المدلول بها على المعنى[223]، منها أن يكون اللفظ غريبا حوشيا، أو مشتركا لا يعلم القارئ دلالته، أو قد يحمله من الدلالة غير ما يحتمل في ذلك الموضوع[224].

3 - قسم يرجع فيه الإغماض إلى المعاني والألفاظ معا، ولم يذكر فيه الكاتب مثالا عن حالة ما، واكتفى بإجمال القول على الحالات جميعها بقوله: «فكل معنى غامض وعبارة مستغلقة، فغموضه واستغلاق عبارته راجعان إلى بعض هذه الوجوه المعنوية أو العبارية أو إليهما معا، أو إلى ما ناسبهما وجرى مجراهما مما لعلنا لم نذكره من وجوه الإغماض الراجعة إلى معنى أو عبارة»[225]. وطالبَ مَن أحسَّ بوقوع شيء من ذلك فيما يكتبه أن يجتهد في تخليصه من الإبهام بقرائن إن كان قصده التوضيح، وإلا فإن «المعاني منها ما يُقصد أن تكون في غاية من البيان، ومنها ما يقصد أن تكون في غاية من الإغماض، ومنها ما يقصد أن يقع فيه بعض غموض»[226]. وبعد أن يقدم الكاتب مقترحات لإزالة الغموض في المعنى واللفظ، وبعد أن يوضح ويمثل للقسمين الأول والثاني بما يراه مناسبا[227]، ينتقل إلى:

1 - موضوع السرقة أو المعاني القديمة والمخترعة.

2 - والمعاني التي تصلح أو لا تصلح للشعر.

1 - ففي موضوع السرقة أو ما يسميه المعاني القديمة المتداولة والجديدة المخترعة، يظهر أنه لم يزد على أن ردد كلام القدماء. وقسم المعاني في هذا الإطار إلى شائعة مشتركة لا يسمى من تعاطاها سارقا؛ كتشبيه الشجاع بالأسد والكريم بالبحر...[228]، و«معان قليلة» وفق تعبيره، يشترط على آخذها الزيادة فيها والإضافة إليها أو نقلها إلى موضع آخر أو قلبها أو تحسينها، ثم معان نادرة، وهي التي تعرف بالمعاني العُقم يختص بها شاعر واحد ولا يستطيع أحد أن يأخذها إلا بشرط التغييرات السابقة، فإن أخذها كما هي عد سارقا[229].

2 - أما المعاني التي تصلح أو لا تصلح للشعر فيقسمها الكاتب إلى أربعة أقسام:

أ - معاني وعبارات أهل المهن، واستعمالُها في الشعر «أشد قبحا من استعمال الألفاظ الساقطة المبتذلة»[230].

ب - معان خارجة عن هذا المجال ولا يحتاج فهمها إلى مقدمات «فمنزلتها من المعاني منزلة الألفاظ المستعملة المفهومة»، وهي التي ينبغي الإكثار منها[231].

ج - معان لا يعرفها إلا الأدباء مرتبطة بما اشتُهر من القصص والتواريخ والأخبار «فمنزلتها من المعاني منزلة استعمال الألفاظ التي ارتفعت عما يفهمه العامة»[232].

د - معان متعلقة بالعلوم والصنائع لا يعرفها إلا الخاصة القليلة من الأدباء «فمنزلتها من المعاني منزلة استعمال اللفظ الحُوشي»[233].

وبعد ذكر هذه الأقسام، يُعنى حازم بالقسمين الثالث والرابع، موضحا وممثلا ومبرزا موقفه. وعنايته بهما ترجع إلى كونهما المحتاجين إلى مقدمات توضحهما، أما القسم الأول، والثاني على الخصوص، فمعانيه «جمهورية» يشترك فيها العام والخاص[234]، وأما القسم الثالث الذي هو الإشارة إلى الأقاصيص والأخبار فمما يحسن في الشعر، ويسميه الكاتب «الإحالة» «لأن الشاعر يحيل بالمعهود على المأثور»، ويشترط الاعتماد فيها على المشهور مراعاة للمتلقي، ويصف تأثيرها في النفس بأنه عجيب، سواء في نفورها أو ميلها من القصة أو الأخبار المحال عليها؛ «فتتحرك النفوس بما قد ارتسم فيها من صفة القصة الأولى إلى اعتقاد القصة الأخرى على مثل تلك الصفة. هذا إذا كانت الإحالة على سبيل المحاكاة»[235]. والقسم الرابع يسرد فيه الكاتب بعض الأمثلة من الشعر للدلالة على أن معاني العلوم والصناعات مما يستشكل أمره في الشعر ولا يحسن تعاطيه، وينبغي في نظره أن تستقل كل صناعة بمعجمها، وألا يكون هنالك خلط بين الفنون[236].

فحازم القرطاجني يتحدث عن مفهوم التناص المتمثل في السرقة وغيرها من الوجوه، ويشترط فيه، كما يلح بعض النقاد اليوم، عدم «اجترار» المأخوذ من الغير، وإن كانت التغييرات التي يجريها المبدع على النصوص المستدعاة مما يؤدي إلى غموض النص. وهي ظاهرة عني بها الكاتب عناية خاصة، وربط فعاليتها بمراعاة شرط التواصل. وإذا كان موقف الكاتب «المعادي» من بعض الألفاظ والمعاني باعتباره إياها غير شعرية؛ كعبارات ومعاني أهل المهن والعلوم والصناعات، يعكس فهما «قاصرا» لوظيفة وطبيعة اللغة الشعرية إلى حد ما، فإن ترغيبه في «الإحالة» والسرقة، ووصفه لشروط فعاليتها، وفهمه لفعلها في المتلقي، لمما يجعله في طليعة النقاد القدماء العارفين بأسرار اللغة الشعرية.

ونقف في استعراض آراء القدماء حول مفهوم التناص عند حازم القرطاجني تجنبا للإطالة، من ناحية، ولعدم وجود نظرات جديدة، بعده، جديرة بإضافتها إلى آرائه وآراء غيره ممن سبقوه، من ناحية أخرى.

فما كتب بعد هذه الفترة (القرن السابع الهجري) لا يعدو التلخيص والتعريف الموجز لكل مصطلح من مصطلحات هذا المفهوم، كما عرفها القدماء. فقد انتهوا من اعتبار هذا المفهوم - خاصة السرقة - إشكالا، فراحوا يصوغون لمصطلحاته التعريفات والقواعد «النهائية»، باعتبارها أوجها بلاغية متفقا عليها؛ ويكفي الرجوع - على سبيل المثال لا الحصر - إلى «العلامة الطيبي» و«التفتازاني» و«القلقشندي» و«العباسي» و«المرصفي»[237] على التوالي للوقوف على هذا الأمر.

الهوامش

1 قراضة الذهب، ابن رشيق، 107.

2 Palimpsestes; 8

3 اللسان، (سرق).

4 الكليات، الكفوي، 514.

5 التعريفات، الجرجاني، 156 و157.

6 كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، 657.

7 اللسان، (سرق).

8 مصطلحات النقد العربي، 287، ونصوص المصطلح النقدي، د. الشاهد البوشيخي، 375.

9 المرجع نفسه.

10 السرقات الأدبية، د. بدوي طبانة، 39.

11 شرح ديوان طرفة، 174.

12 ديوان حسان، 1: 430.

13 معاهد التنصيص، 4: 7 و8.

14 قال الأخطل: «نحن معاشر الشعراء أسرق من الصاغة»، مصطلحات النقد العربي، 289، نصوص المصطلح النقدي، 396.

15 وربما كان الاستعمال الاسمي دالا على ثبات المفهوم بما مر من الزمن.

16 مصطلحات النقد العربي، 290 و291.

17 النقد المنهجي عند العرب، د. محمد مندور، 357 و358.

18 رأينا أنه من بين ما حرص عليه منظرو مفهوم «التناص» هو ألا نكتفي برد النصوص الغائبة التي نكتشفها إلى أصلها.

19 نقد الشعر عند العرب، د. أمجد الطرابلسي، 207.

20 ديوان امرئ القيس، 114.

21 ديوان عنترة، 186.

22 ديوان كعب، 123.

23 تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، 1: 271 وما بعدها.

24 مصادر الشعر الجاهلي، د. ناصر الدين الأسد، 222.

25 في الأدب الجاهلي، 267.

26 المرجع نفسه.

27 الأغاني، 8:91.

28 الموازنة، الآمدي، 1:59.

29 الفرزدق، كتاب النقائض لأبي عبيدة معمر بن المثنى 200 و201، الشرح: 1) النوابغ: الذبياني والجعدي والشيباني. أبو يزيد: المخبل، ذو القروح: امرؤ القيس، جرول: الحطيئة. 3) أخو بني قيس: طرفة. 4) والأعشيان: أعشى قيس وأعشى باهلة. 6) ابنا أبي سُلمى: زهير بن أبي سلمى وابنه كعب - ابن الفريعة: حسان بن ثابت. 7) الجعفري: لبيد، بشر: ابن أبي خازم. 8) آل أوس: أوس بن حَجَر. 9) الحارثي: النجاشي. الشرح عن النقائض.

30 كثير من كتب النقد القديم تعكس نوع الثقافة التي ينبغي للشاعر الإلمام بها. وهي ثقافة موسوعية تتصل بالمعرفة الشاملة، بصناعة الشعر وروايته وتاريخه، كما تتعلق بالمعرفة الدقيقة بالأنساب والأيام والخيل والفلك والتقاليد... إلخ، وهذا ما يمثله على أكمل وجه كتاب العمدة لابن رشيق.

31 الشعر العربي المعاصر بالمغرب الشرقي، 260 - 264.

32 Sémèiolikè , recherches pour une Sémanalyse; 194.

33 تعني الباحثة بهذا المصطلح ما ذكرته قبل من أن نصوص الحداثة (أو الطليعة) تتشكل عبر تلاقي وامتصاص، وفي الوقت نفسه، عبر هدم وتحويل النصوص الأخرى التي تدخل إلى فضاء التناص، فهي تلاق وتحويل في آن واحد - المرجع نفسه، 196.

34 المرجع نفسه.

35 ينظر المقارنة التي عقدها د. محمد مصطفى هدارة في الفصل الرابع من كتابه «مشكلة السرقات في النقد العربي» بين النقاد العرب والأوروبيين، 245 وما بعدها.

36 نقد الشعر عند العرب، 205.

37 طبقات فحول الشعراء، 56 - والديوان، 74. وفيه «على شَعَثٍ»، وهي الرواية المشهورة. كما أشار محقق الطبقات. أما رواية «إلى شعث» فهي كما يقول في الصفحة نفسها «رواية غريبة ولكنها شريفة محكمة... ».

38 المرجع نفسه.

39 المرجع نفسه، 57.

40 المرجع نفسه، وديوان النابغة «صنعة ابن السكيت»، 222.

41 المرجع نفسه، وشعراء النصرانية بعد الإسلام، لويس شيخو، 35. وفيه «المستنفر». وقبله بيت آخر يروى كذلك للنابغة، كما ورد في «ابن السكيت» 222 وهوالبسيط:

فلن أصالحهم مادمتُ ذا فرس   واشتد قبضا على السِّيلانِ إبهامي

42 طبقات فحول الشعراء، 58.

43 المرجع نفسه.

44 المرجع نفسه، 59. والأغاني، 5: 14.

45 «يُضرَب للرجل يحتمل المشقة رجاء الراحة». ويروى أن أول من قاله خالد بن الوليد، مجمع الأمثال، الميداني، 2: 318.

46 طبقات فحول الشعراء، 59.

47 مصطلحات النقد العربي، 291. ومشكلة السرقات، 23.

48 طبقات فحول الشعراء، 733، واستعمل مصطلح الإغارة فعلا في الحديث عن قُرَاد بن حَنَش قال: «كان قُرادُ بنُ حنَشٍ من شعراء غطفان، وكان قليل الشعر جيدَه، وكانت الشعراء تغير على شعره فتأخذه فتدّعيه». وينظر: مشكلة السرقات، 92.

49 عيار الشعر، 123.

50 المرجع نفسه، 72 و73.

51 المرجع نفسه، 126.

52 المرجع نفسه، 127.

53 المرجع نفسه، 126.

54 المرجع نفسه، 131. والديوان، 492.

55 المرجع نفسه، 133.

56 ديوان أبي تمام، 69:1. وفيه: «نضجت أعمارهم... ».

57 المرجع نفسه، 66. وفي كتاب «أطراس، Palimpsestes; 9» قال جيرار جنيت بعد أن أورد كلمة شعرية لـ «بوالو Boileau»: «هذه الصخور المتحركة المتيقظة ستبدو من دون شك ضربا من العبث للذي يجهل أساطير «أورفي Orphée وأمفيان Amphion»، وهي الفكرة نفسها التي عبر عنها ابن طباطبا!

58 المرجع نفسه، 202.

59 المرجع نفسه، 199 و200.

60 المرجع نفسه، 323.

61 Révolution du langage poétique, op.cit; 314.

62 القاضي الجرجاني، الوساطة، 183 - 215.

63 المرجع نفسه، 183.

64 المرجع نفسه، 183 - 185.

65 المرجع نفسه، 190 وشرح ديوان المتنبي، 316:3 وفيه: «واستعار... ».

66 المرجع نفسه.

67 المرجع نفسه، 195. ديوان النابغة، 95.

68 المرجع نفسه. والأغاني 22: 91. وشعر ربيعة بن مقروم، ضمن: شعراء إسلاميون، 267. وفيه: «في رأس مُشْرِفَةِ الذُّرى متبتلٍ».

69 المرجع نفسه، 201. والديوان 170.

70 المرجع نفسه. وديوان الأفوه الأودي، ضمن: الطرائف الأدبية، 11.

71 المرجع نفسه.

72 المرجع نفسه، 204. والكامل للمبرد، 68. وفيه «كلما غاب»، وانظر هامش المحقق عن نسبة الأبيات للقيط بن زرارة.

73 المرجع نفسه. والديوان، 122 وفيه (وإن.../ ... فينا...).

74 المرجع نفسه.

75 المرجع نفسه، 205. الديوان، 108.

76 المرجع نفسه. الديوان، 40.

77 المرجع نفسه، 206. الديوان، 1: 129 في مدح سيف الدولة.

78 المرجع نفسه. وديوان أبي الشيص، 102.

79 المرجع نفسه، 208.

80 الموازنة، 114 - 122. ط. أحمد صقر 1: 123 - 133، ويعرض الآمدي في هذا الباب لتجاوزات ابن أبي طاهر في عدم تفريقه بين ما هو سرقة وما ليس بسرقة.

81 المرجع نفسه، 312 - 339. ط. أحمد صقر 1: 345 - 370، خص الآمدي هنا أيضا بابا للرد على بشر بن يحي وهو بشر بن تميم في ط. محمد محيي الدين عبدالحميد متبعا الطريقة نفسها التي اعترض بها على أحمد بن أبي طاهر.

82 مشكلة السرقات، 174 - 178. وفيه قال الباحث د. محمد مصطفى هدارة: «ولا يعترف مهلهل بوجود سرقة حسنة، كما لا يعترف بوجود معان مشتركة... أو أن هناك ألفاظا مباحة لا تقع فيها السرقة»، المرجع نفسه، 175.

83 الوساطة، 209.

84 المرجع نفسه، 214.

85 المنصف، 7.

86 المرجع نفسه.

87 منشورة في البديع (لأسامة بن منقذ)، 370 - 398 (ط. القاهرة 264 - 283).

88 المرجع نفسه، 370. وشرح ديوان المتنبي، 64:4. وفي هامشه إحالات أخرى على غير أرسطو.

89 المرجع نفسه، 9.

90 المرجع نفسه. وشرح ديوان طرفة، 47.

91 المرجع نفسه. وديوان عبدالله بن الزِّبَعْرَى، 41. من كلمة له في يوم أحد.

92 المرجع نفسه.

93 المرجع نفسه، 27.

94 المرجع نفسه، 31 وديوان أبي نواس، 434. آخر بيت في قصيدة مديح.

95 المرجع نفسه. وديوان ابن الرومي، 2: 515.

96 المرجع نفسه، 7 الهامش رقم1.

97 العمدة، 1039.

98 المرجع نفسه، 1037.

99 المرجع نفسه، 1037 - 1039.

100 المرجع نفسه، 1039.

101 المصطلحات 14 – 17، وردت من دون تعريف في العمدة.

102 المصطلحان 18 و19 لم يذكرهما إلا في أثناء التمثيل لهما.

103 المرجع نفسه، 1058.

104 المرجع نفسه، 1039 و1040، 1042.

105 المرجع نفسه، 1042، والبيت بديوان جرير، 814. وذكر «الاجتلاب» في قصيدة أخرى 651. وقال محمد بن حبيب: هو انتحال الأشعار.

106 والذي في طبقات فحول الشعراء، 58 أن يونس بن حبيب هو صاحب هذا المعنى، قال ابن سلام: «وسألت يونس عن البيت فقال: هو للنابغة أظن الزبرقان استزاده في شعره كالمثل حين جاء موضعه لا مجتلبا له».

107 مصطلحات النقد العربي، 292 - 295.

108 المرجع نفسه، 295.

109 العمدة، 1041. والبيتان في معلقة عمرو بن كلثوم، ديوانه 65 و66 برواية «صَبَنْتِ» بمعنى صرفت، وينظر في قصة البيتين: من اسمه عمرو من الشعراء، ابن الجراح، 49 - 72.

110 المرجع نفسه، 1043، وفيه «بعينيك» مثنى (عين)، والصحيح «بعينك» كما في الديوان 386. وهما هناك بتركيب مخالف.

111 كتب ابن رشيق «قراضة الذهب» بعد «العمدة»، كما يشير إلى ذلك بطريقة غير مباشرة في قراضة الذهب، 55.

112 قراضة الذهب، 85.

113 المرجع نفسه، 13. و«يُنْدَبُ شجوُه»، كذا ضبط الفعل مبنيا للمجهول، والصحيح بناؤه للمعلوم: يَندُب شجوَه، كما يقال «بكى فلان شجوَهُ»، ينظر، التاج (شجا).

114 المرجع نفسه، 13 و14. وفي المختار من شعر بشار المنسوب للخالدين، 317.

115 المرجع نفسه، 14 - 43.

116 المرجع نفسه، 43 - 48.

117 المرجع نفسه، 49 - 54.

118 المرجع نفسه، 54 - 120.

120 هو معنى عام قد يأتي باللفظ وغير اللفظ، كما يقول ابن رشيق - قراضة الذهب، 15.

121 المرجع نفسه، 14.

122 المرجع نفسه، 15. وصدر بيت امرئ القيس هو: «أحارِ ترى برقا أُريكَ وَمِيضَهُ»، الديوان، 24.

123 المرجع نفسه، 16. والأغاني، 19: 182.

124 المرجع نفسه. وديوان المعاني، أبو هلال العسكري، 1: 359.

124 المرجع نفسه 17، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، 5: 122.

125 المرجع نفسه، 20.

126 المرجع نفسه، 19.

127 كان د. أمجد الطرابلسي - رحمه الله تعالى - من الأوائل الذين نبهوا بشكل جلي إلى اهتمام النقاد العرب بالناحية الشكلية في الشعر. ينظر: نقد الشعر عند العرب، 131.

128 يوحي بذلك أيضا تنويهه به في مقدمة العمدة، كما سبقت الإشارة.

129 قراضة الذهب، 21 - 24.

130 المرجع نفسه، 24 - 28.

131 المرجع نفسه، 29 - 30.

132 المرجع نفسه، 31 - 32 - 34 - 36.

133 المرجع نفسه، 33.

134 المرجع نفسه، 36 و37.

135 المرجع نفسه، 40 و41.

136 المرجع نفسه، 42.

137 المرجع نفسه، 24 – 30 - 41.

138 المرجع نفسه، 21 و22، 32.

139 المرجع نفسه، 22 - 25، 29،31، 34.

140 ديوان امرئ القيس، 68.

141 ديوان حسان بن ثابت، 1: 40. وينظر الشرح في ديوانه 2: 30.

142 يقصد مفسري القرآن الكريم للآيات التي وردت فيها هذه الكناية. ينظر: الصافات، 48، ص52. الرحمن، 56. ولابن منقذ مقولات بهذا الشأن في باب التقفية، البديع 398.

143 قراضة الذهب، 34 و35.

144 نفسه، 44. وفي معجم الشعراء، المرزباني، 488 هو هردان العليمي، كما أشار محقق القراضة. قلت، والبيتان ضمن سبعة أخرى، مع بعض الاختلاف، لعبدالجبار بن يزيد بن الربعة الكلبي، في الطبري، تاريخ الأمم والملوك (أحداث 95هـ) 3: 685.

145 نفسه. وشرح ديوان المتنبي، 4: 386 منها: يقصد الشجر، الدنانير: استعارها لما يتخلل الأغصان من أشعة الشمس.

146 عيار الشعر، 126. والوساطة، 205، 206.

147 قراضة الذهب، 49. وديوان امرئ القيس، 12. وفيه «لَفْتَك لأمَين» أي سهمين، واللؤام من السهام أجودُها «يقول: نرد عليهم الطعن ونعيده كما ترد سهمين على صاحب نبل يرمي بسهمين ثم يعادان عليه». وسلكى: طعنة مستقيمة، والمخلوجة: عن يمنة ويسرة. الشرح عن الديوان.

148 المرجع نفسه. وديوان امرئ القيس، 19.

149 المرجع نفسه، 49 و50.

150 المرجع نفسه، 50. وفيه: «المكافئ الذي يذبح شاتين إحداهما مقابلة الأخرى للعقيقة»، والبيت في اللسان (هبل).

151 المرجع نفسه. وشرح ديوان المتنبي، 4: 314 في مدح سيف الدولة.

152 المرجع نفسه.

153 المرجع نفسه، 51. والذخيرة لابن بسام، 1: 93. وفيها (إذا شرّق... غربت...)، من قصيدة في مدح خيران العامري صاحب المرية.

154 المرجع نفسه، 51 و52.

155 المرجع نفسه، 24. وديوان امرئ القيس، 38.

156 المرجع نفسه، 25. وديوان بشار بن برد، 1: 318. ورغبة بشار في النسج على منوال بيت امرئ القيس مشهورة. ينظر: الأغاني 3: 190.

157 المرجع نفسه، 54 و55.

158 المرجع نفسه، 107، وينظر: 54.

159 المرجع نفسه، 81. وديوان الشريف الرضي، 1: 149 من قصيدة في رثاء خاله.

160 المرجع نفسه.

161 المرجع نفسه، 80. وديوان ابن هاني (دار صادر)، 161. وفي ديوانه (دار الغرب الإسلامي)، 149 (... بالنضر...) من النضارة، بالضاد المعجمة.

162 المرجع نفسه. وديوان البحتري، 3: 1748.

163 المرجع نفسه، 81. وديوان النابغة، 44.

164 المرجع نفسه، 83.

165 المرجع نفسه، 88.

166 المرجع نفسه، 100.

167 المرجع نفسه، 86. وينظر القصة التي أوردها في المصدر نفسه، 88 دعما لقوله في هذا الباب عما وقع للثعالبي نقلا عن يتيمة الدهر. والقصة في يتيمة الدهر، 3: 460.

168 نفس نفسه 59، 63، 69، 72، 79، 81 - 85، 87 و88، 95، 106.

169 المرجع نفسه، 97. وديوان أبي تمام، 1: 59. من القصيدة المشهورة في مدح المعتصم وفتح عمورية.

170 يمكن المقارنة مثلا - في مجال التطبيق - بين ابن رشيق وكل من محمد بنيس وعبدالله راجع في رسالتيهما.

171 أسرار البلاغة، 313.

172 المرجع نفسه، 314.

173 المرجع نفسه، 314 و315.

174 المرجع نفسه، 315.

175 المرجع نفسه، 316 و317.

176 المرجع نفسه، 317.

177 دلائل الإعجاز، 467.

178 المرجع نفسه، 469.

179 المرجع نفسه. وقصة بيتي الفرزدق والبعيث في النقائض لأبي عبيدة، 124 و125.

180 في ديوان كثير، 449.

تقول مرضنا فما عُدتَنا فقلتُ لها لا أطيقُ النهوضا

كلانا مريضان في بلدةٍ وكيف يعودُ مريض مريضا

181 العمدة، 1051. والبيت مع اثنين آخرين له في «المؤتلف والمختلف»، 193.

182 دلائل الإعجاز، 473 - 394.

183 المغني، 16: 222، نقلا عن هامش محقق دلائل الإعجاز، 473.

184 دلائل الإعجاز، 468.

185 البيت للحطيئة من قصيدة له يمدح فيها «بغيضا» ويهجو الزّبرقان بن بدر، وقد شكاه بسببها إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القصة المعروفة. ديوان الحطيئة، 108.

186 دلائل الإعجاز، 471.

187 المرجع نفسه، 483.

188 المرجع نفسه، 487.

189 المرجع نفسه.

190 لسان العرب، (حذا).

191 يقول عبدالقاهر: «واعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا... ». دلائل الإعجاز، 508، وينظر ما بعدها.

192 المرجع نفسه، 501. وديوان النابغة، 42 و43. وفيه «إذا ما غزوا» و«إذا ما التقى الجمعان».

193 المرجع نفسه، 501 و502. وديوان أبو نواس، 431. وفيه: «تتأبى» بالموحدة وهو تصحيف.

194 المرجع نفسه، 502 و503.

195 المثل السائر، 2: 342.

196 المرجع نفسه، 2: 345.

197 المرجع نفسه، 2: 346. يذكر ابن الأثير بعد هذا قصة وقعت له مع أدباء دمشق تؤكد رأيه هذا.

198 المرجع نفسه، 2: 345.

199 المرجع نفسه، 2: 350.

200 المرجع نفسه، 2: 352.

201 المرجع نفسه، 2: 350. وديوان امرئ القيس، 9.

202 المرجع نفسه، 2: 351. وديوان طرفة، 23.

203 المرجع نفسه، 2: 345.

204 المرجع نفسه، 2: 353 - 389.

205 المرجع نفسه، 2: 360. وديوان أبي الشيص، 102. وطبقات الشعراء لابن المعتز، 74.

206 المرجع نفسه. وشرح ديوان المتنبي، 1: 129.

207 المرجع نفسه، 2: 389 - 391.

208 المرجع نفسه، 2: 389. وديوان أبي تمام، 3: 126. في مدح محمد بن عبدالملك الزيات، وفيه: «المقاتِل» بـ «ال» التعريف.

209 المرجع نفسه، وديوان المتنبي:1: 285.

210 المرجع نفسه، 2: 390. والشُمُلُ: ج شمال ككتاب: شيء كمخلاة يغطى به ضرع الشاة إذا ثقل، القاموس المحيط (شمل).

211 المرجع نفسه. وديوان المتنبي، 3: 361. في بدر بن عمار. والضمير في «تعطيهم» يعني الناس.

212 المرجع نفسه. وديوان ابن نُباتة، 411. ويتيمة الدهر، 2: 458.

213 المرجع نفسه، 2: 345.

214 ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د. إحسان عباس، 603. وفيه كثير من الأمثلة على ذلك.

215 المثل السائر، 2: 353.

216 المرجع نفسه، 2: 346.

217 تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 600.

218 المثل السائر (ط. الحوفي...)، 4: 4. ولم يذكر محققو «المثل السائر» أن في نسخهم سقطا ما عند نهاية الضرب الحادي عشر، 2: 389، أو عند نهاية جميع الأضرب 2: 391، (و ط الحوفي، 3: 290). وفي صبح الأعشى، كذلك، أحد عشر ضربا فقط، وعند بياض بالأصل في الضرب التاسع (2: 339)، قال محقق صبح الأعشى في الهامش رقم 4: «اقتصر في «الضوء» على أحد عشر نوعا وجعل العاشر تاسعا... إلخ، وكذلك عدّها صاحب المثل السائر».

219 المرجع نفسه، 2: 345.

220 منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، 38 و39.

221 المرجع نفسه، 39.

222 المرجع نفسه، 172 و173، 177 - 184.

223 المرجع نفسه، 172.

224 المرجع نفسه، 173، 184 - 187.

225 المرجع نفسه، 174.

226 المرجع نفسه، 177.

227 المرجع نفسه، 177 - 187.

228 المرجع نفسه، 192.

229 المرجع نفسه، 193.

230 المرجع نفسه، 189.

231 المرجع نفسه، 189.

232 المرجع نفسه.

233 المرجع نفسه.

234 المرجع نفسه، 190 - 192.

235 المرجع نفسه، 190.

236 المرجع نفسه.

237 ينظر في ذلك:

- التبيان في البيان، الحسين بن محمد بن عبدالله الطيبي (ت 743هـ) ص256 وما بعدها.

- المطول، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792هـ)، وهو شرح على «تلخيص المفتاح» فرغ منه سنة 748هـ ذكره في كشف الظنون، 1: 385. ولخص محتواه في الموضوع محمد أعلى بن علي التهانوي في معجمه: كشاف اصطلاحات الفنون، 2: 679 - 682.

- صبح الأعشى، أحمد بن علي القلقشندي (ت 821هـ)، 2: 315 - 342.

- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبدالرحيم بن أحمد العباسي (ت 963هـ)، 4: 4 - 224.

- الوسيلة الأدبية، حسين المرصفي (ت 1307هـ)، في مواضع مختلفة، 2: 108 وما بعدها.

المصادر والمراجع

- **أسرار البلاغة**؛ عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: هـ ريتر، ط2، مكتبة المثنى ببغداد؛ 1399/ 1979.
- **الأغاني**؛ أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: لجنة من الأدباء، ط6، الدار التونسية للنشر، تونس/ دار الثقافة، بيروت؛ 1983.
- **البديع في البديع**، أسامة بن منقذ، تحقيق: عبد أ. علي مهنّا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت؛ 1407/ 1987.
- **تاريخ آداب العرب**، مصطفى صادق الرافعي؛ ط4، دار الكتاب العربي، بيروت؛ 1394/ 1974.
- **تاريخ الأمم والملوك [تاريخ الطبري]**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان؛ 1411/ 1991.
- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، د. إحسان عباس؛ ط5، دار الثقافة، بيروت؛ 1406/ 1986.
- **التعريفات**،علي بن محمد بن علي الجرجاني، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت؛ 1413/ 1992.
- **دلائل الإعجاز**، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، ط2، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة؛ 1410/ 1989.
- **ديوان ابن الرومي**، تحقيق: د. حسين نصار، (لا ط)، دار الكتب المصرية؛ 1973.
- **ديوان ابن نُباتة**، نشر محمد القلقيلي، (لا ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ (لا ت).
- **ديوان ابن هاني**، (لا ط)، دار صادر، (لا ت).
- **ديوان ابن هاني**، تحقيق: محمد اليعلاوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت؛ 1995.
- **ديوان أبي الشيص الخزاعي وأخباره**، صنعة: عبدالله الجُبُوري، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق؛ 1404/ 1984.
- **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي**، تحقيق: محمد عبده عزام، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1987.
- **ديوان أبي نواس**، تحقيق: أحمد عبدالمجيد الغزالي، (لا ط)، دار الكتاب العربي، بيروت؛ 1404/ 1984.
- **ديوان الأفوه الأودي**، ضمن الطرائف الأدبية، تصحيح وتخريج: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، (لا ط) دار الكتب العلمية، بيروت [تاريخ المقدمة بالقاهرة؛ 1937].

- **ديوان البحتري**، تحقيق وشرح: حسن كامل الصيرفي، ط3، دار المعارف، مصر، (لا ت).
- **ديوان الحطيئة من رواية ابن حبيب [شرح ابن السكيت]**، دار صادر؛ بيروت 1401/ 1981.
- **ديوان الشريف الرضي**، (لا ط)، دار صادر، (لا ت).
- **ديوان المعاني**، أبو هلال العسكري، (لا ط)، دار الجيل، بيروت، (لا ت).
- **ديوان النابغة الذبياني صنعة ابن السكيت**، تحقيق: د. شكري فيصل، (لا ط)، دار الفكر، دمشق، 1388/ 1968.
- **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1990.
- **ديوان بشار بن برد**، نشر محمد الطاهر بن عاشور، (لا ط)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1369/ 1950.
- **ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب**، تحقيق: د. نعمان أمين محمد طه، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1986.
- **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق: د. وليد عرفات، (لا ط)، دار صادر، بيروت، 1974.
- **ديوان عمرو بن كلثوم**، جمع وتحقيق: د. إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1411/ 1991.
- **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403/ 1983.
- **ديوان كثير عَزة**، جمع وشرح: د. إحسان عباس، (لا ط)، دار الثقافة، بيروت، 1391/ 1971.
- **ديوان كعب بن زهير**، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تقديم وشرح: د. حنا نصر الْحِتي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1414/ 1994.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، أبو الحسن علي بن بسام، تحقيق: د. إحسان عباس، (لا ط)، دار الثقافة، بيروت 1399/ 1979.
- **شرح ديوان المتنبي**، وضعه عبدالرحمن البرقوقي، (لا ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407/ 1986.
- **شرح ديوان طرفة بن العبد**، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق وشرح: د. رحاب خضر

عكاوي، ط1 دار الفكر العربي، بيروت، 1993.

- **الشعر العربي المعاصر بالمغرب الشرقي 1967 - 1985**، محمد علي الرباوي، رسالة نال بها صاحبها دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بفاس سنة 1987، تحت إشراف د. إبراهيم السولامي [مرقونة].

- **شعر ربيعة بن مقروم**، ضمن: شعراء إسلاميون، د. نوري حمودي القيسي، ط2، عالم الكتب، بيروت، 1405/ 1984.

- **شعراء النصرانية بعد الإسلام**، الأب لويس شيخو، ط3، دار المشرق، بيروت (لا ت).

- **شعرعبدالله بن الزِّبَعْرَى**، تحقيق: يحيى الجُبوري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401/ 1981.

- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي القلقشندي**، شرح وتعليق: محمد حسين شمس الدين، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1407/ 1987.

- **طبقات الشعراء**، ابن المعتز، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1981.

- **طبقات فحول الشعراء**، محمد بن سلام الجمحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، (لا ط)، مطبعة المدني، القاهرة (لا ت).

- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: د. محمد قرقزان، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1408/ 1988.

- **عيار الشعر**، أبو الحسن بن طَباطَبا العلوي، تحقيق: د. عبدالعزيز بن ناصر المانع، (لا ط) مكتبة الخانجي، القاهرة، [تاريخ المقدمة: 1405/ 1985.

- **في الأدب الجاهلي**، طه حسين، (لا ط) دار المعارف، القاهرة، 1969.

- **القاموس المحيط**، مجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط2 مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407/ 1987.

- **قراضة الذهب في نقد أشعار العرب**، ابن رشيق، تحقيق: الشاذلي بويحيى، (لا ط).

- **الكامل، أبو العباس المبرد**، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط1 مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406/ 1986.

- **كتاب النقائض نقائض جرير والفرزدق، أبو عبيدة معمر بن المثنى**، تحقيق: بيفن Anthony Ashley Bevan مطبعة بريل BRILL ليدن LEIDEN، 1905.

- **كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي**، (لا ط) دار صادر، بيروت، (لا ت).

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، حاجي خليفة، إشراف هيئة البحوث

والدراسات في دار الفكر، (لا ط) دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1414/ 1994.
- **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري، ط1 مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412/ 1992.
- **لسان العرب**، ابن منظور، (لا ط) دار صادر، بيروت، (لا ت).
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ابن الأثير (ضياء الدين)، تحقيق: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، (لا ط) دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة - القاهرة، (لا ت).
- **مجمع الأمثال**، الميداني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2 دار الجيل، بيروت، 1407/ 1987.
- **المختار من شعر بشار للتُّجِيبِيّ البَرْقي [المنسوب للخالدين] [238]**، تحقيق: السيد محمد بدر الدين العلوي، (لا ط)، دار المدينة للطباعة والنشر، بيروت (لا ت)*.
- **مشكلة السرقات في النقد العربي** .. دراسة تحليلية مقارنة، د. محمد مصطفى هدارة، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، 1401/ 1981.
- **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، د. ناصر الدين الأسد، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1978.
- **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (قضايا ونماذج)**، د. الشاهد البوشيخي، ط1، منشورات القلم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1413/ 1993.
- **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، الشيخ عبدالرحيم بن أحمد العباسي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، (لا ط)، عالم الكتب، بيروت، 1367/ 1947.
- **معجم الشعراء**، **المزرباني**، تصحيح فريتس كرنكو، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402/ 1982.
- من اسمه عمرو من الشعراء، ابن الجراح، تحقيق: د. عبدالعزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1412/ 1991.
- **المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره**، ابن وكيع التنيسي، (لا ط) دار قتيبة [دمشق]، (لا ت)، [تاريخ مقدمة التحقيق 1981].

* ينظر تنبيه محمد الطاهر بن عاشور إلى ذلك في مقدمته للجزء الرابع من ديوان بشار، ص: 2. وقد عقد د. أحمد يزن في رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا فصلا عن الكتاب لاحظ فيه الملاحظة نفسها، وذكر أن اسم الكتاب الحقيقي هو: الرائق بأزهار الحدائق. النقد الأدبي في القيروان في العهد الصنهاجي، 271 و272. (لا ط)، مكتبة المعارف، الرباط، 1985. قلت: وعلى أن في المختار نفسه ما يدل على ذلك، ينظر فيه، ص8.

- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، حازم القرطاجني، تحقيق: الحبيب بن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.
- **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1992.
- **نصوص المصطلح النقدي**، د. الشاهد البوشيخي، ط1، منشورات القلم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1414/ 1993. [1] – السرقات الأدبية د. بدوي طبانة، 39.
- **نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة**، د. أمجد الطرابلسي، ترجمة د. إدريس بلمليح، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1993. [1] – ديوان امرئ القيس، 114.
- **النقد المنهجي عند العرب**، د. محمد مندور، (لا ط)، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة - القاهرة، (لا ت).
- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، (لا ط)، دار القلم، بيروت، (لا ت).
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، (لا ط)، دار الثقافة، بيروت، (لا ت).
- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، أبو منصور الثعالبي، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قميحة [النسخة الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد 1366/ 1947]، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403/ 1983.

مراجع أجنبية

- Sémèiotkè; Recherches pour une sémanalyse, © Editions du seuil 1969.
- Révolution du langage poétique, op.cit; 314.
- Palimpsestes; La littérature au second degré, Gérard Genette; © Editions du seuil 1982.

عالم الفكر
العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

إشكالية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان

أ. جبران صالح علي حرمل*

جوهر هذه الإشكالية يدور حول مدى مشروعية التدخل الدولي لأغراض إنسانية من أجل حماية حقوق الإنسان من عدمها، أو ما يطلق عليه، اختصارا، «التدخل الإنساني»، والذي شاع استخدامه في الفترة الأخيرة منذ بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين تحديدا، وهذه الفكرة ظاهرة قديمة وجديدة في آنٍ واحد[1]، والتطــور هنا هــو في اختلاف طرقه[2].

ولسنا في هذا المقام بصدد التأصيل لفكرة التدخل الإنساني، وتطوره، فكريا وعمليا، بل نكتفي بالإشارة إلى أن هذه الفكرة، وهذا الخيار (التدخل)، يرجع كما يرى معظم الباحثين إلى دولة المدينة في عهد اليونان، حيث كانت كل من إسبرطة وأثينا كدول/ مدن - قطبية آنذاك تستقطب بقية دول المدينة، وتتدخل في شؤونها، كما مارست الإمبراطورية الرومانية التدخل من خلال هيمنتها على حافتي البحر الأبيض المتوسط، فتدخلت عدة مرات في شؤون نوميديا، واستعملت روما في تدخلاتها عدة وسائل، كالقوة العسكرية والتحريض على الثورات، وتدبير محاولات الاغتيال[3]. كما أن هذه الفكرة قد وجدت لها صدى فكريا عند قدامى الفلاسفة والمفكرين، مثل جروسيوس وأوغسطين وغيرهما. وبعض النظريات التقليدية التي تفسرها مثل نظرية الحرب العادلة Just war theory.

* باحث وناشط حقوقي، جامعة قناة السويس، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية، جمهورية مصر العربية.

كما يكون من المفيد التذكير بأن «الحديث عن التدخل الإنساني في العلاقات الدولية المعاصرة، خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى، قد ارتبط بالأساس بما عرف بمبدأ حماية الأقليات»[4]، والذي تزامن مع بروز فكرة القوميات في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، الأمر الذي بعث الدول الأوروبية على التدخل لحمايتها وإشهار هذا المبدأ مع تفاقم الظلم والاضطهاد لهذه الأقليات. ثم توسع لاحقا ليشمل المواطنين والمقيمين في دولة معينة، إذ لم يعد يقتصر على رعايا الدولة بل تعداها إلى المقيمين[*].

وباختصار فإن الظاهرة ذات جذور راسخة في تاريخ العلاقات الدولية، وقد جرى بعث الحياة فيه بنهاية الحرب الباردة، عن طريق السوابق التي تمت منذ نهاية الحرب الباردة[5]. والتي أبرزته مرة أخرى في شكل جديد، وهو ما يعبر عنه البعض بالنظرية الجديدة للتدخل الإنساني[6]، وفي ضوء هذه التحولات، وظهور قوة أحادية القطبية، شكل هذا المفهوم والظاهرة محورا ومجالا حادا للنقاش، ولم تحمل القدر والمستوى أنفسهما في عصر الحرب الباردة، وتشكل قضايا فعلية بسبب الشلل الذي أصاب وظيفة مجلس الأمن الدولي في ظل الثنائية القطبية[7]. لكن، ورغم كثرة استخدامها وقدم هذا اللفظ، غير أنه لا يوجد اتفاق بين دارسي العلاقات الدولية والقانون الدولي والمهتمين والمتخصصين حول تحديد المقصود منه.

وعليه فإن مفهوم التدخل الإنساني، أو التدخل لأغراض إنسانية، يُعد من أكثر القضايا إثارة للجدل في العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، حيث يثير جدلا كبيرا، سواء من الناحية النظرية بين فقهاء القانون الدولي، لما يطرحه من إشكاليات فقهية، أو من الناحية الواقعية، لما أثارته تطبيقاته من تفاسير، أو من حيث مساسه بقواعد ومفاهيم اكتسبت مشروعية وثباتا واستقرارا قانونيا في القانون والتنظيم الدوليين، ترسخت منذ قرون، واعتبرت أيضا ذات طبيعة آمرة في القانون الدولي المعاصر والتي لا يجوز انتهاكها، وفي مقدمة تلك القواعد والمفاهيم احترام السيادة الوطنية للدول، وعدم التدخل في شؤونها الداخلية، وعدم استخدام القوة في العلاقات الدولية إلا في حالة الدفاع عن النفس.

وعليه تمكن قراءة إشكالية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان من أكثر من ناحية، وعلى أكثر من مستوى وبُعد:

- الإشكاليات ذات الصلة بالمفهوم، ونطاقه، ومضمونه.
- الإشكاليات ذات الصلة بمواقف الفقه الدولي حياله.
- الإشكاليات ذات الصلة بمبدأ السيادة الوطنية.
- الإشكاليات المتعلقة بالمواقف الدولية حياله.

وسنختصرها في ثلاث مشكلات، حيث إن الفقه الدولي له رأي وموقف في هذه المشكلات (التعريف، ومشروعية التدخل، ومبدأ السيادة).

---

* بمعنى كان المقصود منه في الماضي، وحتى وقت قريب، توفير الحماية لرعايا الدولة، ولم يكن مقصودا منه أبدا حماية مواطني الدولة أو الدول نفسها التي تنتهك فيها حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

أولا - إشكالية التعريف بالمفهوم

يدور هذا المشكل حول مفهوم التدخل الإنساني، ونطاقه، ومضمونه، فمنذ التطور الواسع في حقوق الإنسان، خلال عقد التسعينيات من القرن الماضي، والذي تزامن مع جملة من التحولات العالمية وإرساء ما عرف بالنظام العالمي الجديد الذي غدا الاهتمام بحقوق الإنسان واحدة من أهم سماته، وبات المجتمع الدولي - في حدود معينة - طرفا فيما يتعلق بهذه المسألة، وأصبح يقف إزاءها على قدم المساواة مع الدول التي تنتهك فيها هذه الحقوق، خلافا لما كانت عليه مسألة حقوق الإنسان في الماضي، حيث كانت تندرج فقط ضمن السلطان الداخلي. وأدى هذا التحول إلى وجود فرص للتدخل مع انهيار الاتحاد السوفييتي، وتفكك الكتلة الشرقية، وسقوط نماذج الدول متعددة القوميات، ونشوب صراعات بين هذه القوميات، كل هذه السمات البارزة في العلاقات الدولية غير المتكافئة، والتي برزت مع النظام الدولي الجديد، أدت بدورها إلى فتح المجال لعدد من التدخلات الدولية التي جاءت بمبررات إنسانية، واتخذت طابعا جماعيا، سواء وقع ذلك تحت مظلة الأمم المتحدة، أو منظمة إقليمية، أو تم من قبل تحالف مؤقت يضم عددا من الدول، وتتزعمه دولة كبرى. ومن أمثلة هذا التدخل، في هذه الفترة، التدخل في شمال العراق في العام 1991م، وفي الصومال في العام 1992م، وفي هايتي عام 1993م، وفي رواندا عام 1994م، وفي إقليم كوسوفو عام 1999م، وفي إقليم تيمور الشرقية 1999م. وبالتزامن مع هذه التدخلات التي تمت خلال هذه الفترة استُعملت مصطلحات لوصف هذه العمليات من قبيل «الحرب الإنسانية»، و«القصف الإنساني»، و«التدخل لأغراض إنسانية» و«التدخل لمصلحة البشرية» و«التدخل الدولي الإنساني» و«التدخل الدولي لاعتبارات إنسانية» و«التدخل لحماية الإنسانية» و«المداخلة باسم الإنسانية» و«التدخل دفاعا عن الإنسانية» و«التدخل دفاعا عن الجنس البشري». علاوة على ذلك فقد اعتبره بعض الفقه من قبيل الحق فسماه «حق التدخل الإنساني»، وزاد آخرون فاعتبروه واجبا والتزاما لا يجب تجاهله، وأطلقوا عليه «واجب التدخل الإنساني»[8]، كما ذهب البعض إلى التفريق بين التدخل الإنساني والتدخل من أجل الإنسانية، والبعض الآخر ميز بين الحق الواجب والمساعدات الإنسانية، ومنهم من غير المفهوم باصطلاح الدبلوماسية الإنسانية أو الدبلوماسية الوقائية[9]. كما أن هناك توجها ظهر أخيرا باستبدال مفهوم «التدخل الإنساني» باسم «مسؤولية الحماية» (كما سنوضحه في السطور القادمة)، علاوة على ذلك فإن البعض ينكر وجود شيء اسمه «تدخل إنساني» لحماية الناس من الحرب[10]. وآخر يعتبره «تسويقا أكاديميا للسياسة التدخلية الأمريكية»[11]، خاصة في ظل ازدواجية المعايير وسياسة الكيل بمكيالين. ويصفه روجيه جارودي بأنه «المصطلح البديل للاستعمار، كما أن النظام العالمي الجديد هو تسمية بديلة للهيمنة الشاملة على العالم كما يحلم به القادة الأمريكيون»[12]. وتصفه الدول الآسيوية بـ «الاستعمار الثقافي أو الاستعمار الجديد»[13] (كما سنوضحه في السطور القادمة)، كما يصفه البعض بـ «التدخل الأخلاقي»، ويطلق عليه آخر «الاحتلال لأغراض إنسانية»[14].

كما أن الفقه الدولي اختلف في تحديد مفهوم التدخل عموما، والإنساني خصوصا، وانقسم إلى تيارين: الأول يتبنى ويدافع عن مفهوم «ضيق» للتدخل الإنساني، باقتصار تنفيذه على العمل العسكري واستخدام القوة العسكرية. والثاني يتبنى ويدافع عن مفهوم «واسع» للتدخل الإنساني، حيث يرى أن التدخل، كما يمكن أن يتم عن طريق استخدام القوة العسكرية، يمكن كذلك أن يتم بوسائل أخرى، مثل الضغوط السياسية والاقتصادية والدبلوماسية... وغيرها، فالأول انطلق من المعنى «الاصطلاحي» الفني الضيق للمفهوم، والثاني ينطلق من المعنى «اللغوي» الواسع لمفهوم التدخل[15].

ووفق البعض فإن التفسير «الضيق» لحق التدخل الإنساني كان يتلاءم مع المرحلة التقليدية التي كان مباحا فيها استعمال القوة في العلاقات الدولية. والتفسير «الواسع» يتلاءم مع العلاقات الدولية المتطورة في العالم المعاصر[16]. هذا وذهب البعض إلى التمييز اصطلاحا بين نوعين من التعريفات للتدخل، تتراوح بين التعريف القانوني، والسياسي، الأول ينقسم إلى تعريف قانوني جامد، وتعريف قانوني مرن[17].

علاوة على هذا الجدل فإن مظاهره وأشكاله ومسمياته اختلفت من حالة إلى أخرى، فهي تارة تدخل عبر الانفراد بالتسوية (كما في حالة البوسنة)، و«التدخل دون تفويض» من مجلس الأمن، كما في حالة كوسوفو وأفغانستان والعراق، كما أن هناك «التدخل ضد التدخل»، مثلما حدث في أعقاب غزو العراق للكويت عام 1990م، إلى جانب أن هناك مسمى «الإحجام عن التدخل»، كما تم في حالة الشيشان[18]. كما أن البعض يستعمل مفهوم «الأمن الإنساني» بحجة القيام بالتدخل الإنساني[19]. ونجد كذلك أن هناك بعض المفاهيم التي طرحها الأمين العام السابق للأمم المتحدة الدكتور بطرس بطرس غالي، عندما وضع «خطة السلام» في العام 1992م، وهي[20]: الدبلوماسية الوقائية، وصنع السلم، وحفظ السلم، وبناء السلم. وكلها موضوعات مطروحة للنقاش، ولم يُبَت تحديد مفهومها وحدود تطبيقها. وبالإضافة إلى ما تقدم من جدل، يمكن تحديد ثلاثة اتجاهات تسود الفقه والأدبيات ذات الصلة، تتنازع تعريف مفهوم التدخل الإنساني:

الاتجاه الأول: ينكر الفكرة ويرى أن مصطلح «التدخل الإنساني» مصطلح يشبه عبارة «التعذيب الرقيق»، أو «التعذيب الجميل»، وهو تناقض اصطلاحي، فليس هناك «تعذيب جميل»، ولا شيء اسمه «تدخل إنساني» لحماية الناس من الحرب، ويتساءل: لماذا لا يوجد تدخل إنساني لحماية الناس من الجوع، أليس كلاهما يقتل؟![21]. فهذا الاتجاه يرفض الفكرة، ولا يناقش إطلاقا مشروعيتها من عدمها، بل إن أنصار هذا الاتجاه «شددوا على وجوب التمسك بعدم جواز استخدام القوة ضد دولة أخرى، أيا كانت المبررات، فيما عدا حالة الدفاع الشرعي عن النفس»[22].

الاتجاه الثاني: يربط بين تعريف التدخل الإنساني وبين مبرراته ولزوميته في حالات معينة، وفي ظل توافر شروط معينة، عندما تتعرض حقوق الإنسان للانتهاكات الصريحة والجسيمة، كما في حالات التطهير العرقي وإبادة الجنس البشري أو القتل الجماعي والمذابح، ويرى أن التدخل الإنساني هو استجابة طبيعية و«رد فعل ملازم للانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان»[23].

الاتجاه الثالث: يرتقي بمفهوم التدخل الإنساني إلى مرتبة الحق، ويقر بشرعيته في حالات انتهاك حقوق الإنسان، حتى لو لم يصل الانتهاك إلى درجة كبيرة، ومن دون شروط مقيدة لهذا الحق. وعرف أصحابه التدخل الإنساني بأنه: «المساعدة باستخدام القوة، بهدف توفير الحماية لمواطني دولة ما إزاء المعاملة التعسفية والمتجاوزة للحد، والتي لم تراع هذه الدولة أن سيادتها تفترض أن تقوم على أسس من العدالة والحكمة»[24].

علاوة على ما تقدم، فإن هذا التناقض في المفاهيم انعكس واضحا في وثيقتين أساسيتين يقوم عليهما المجتمع الدولي في صوره الحالية، هما[25]:

1- ميثاق الأمم المتحدة الذي يُحرِّم استخدام القوة ضد الدولة، إلا في حالة الدفاع عن النفس.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يضمن الحفاظ على حقوق الأفراد من جور الدولة المستبدة.

كما أن هناك بعض القرارات للجمعية العامة للأمم المتحدة أبطلت مبدأ التدخل، سواء كان مسلحا (عسكريا)، أو بأي شكل من أشكال التدخل، على سبيل المثال إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول، وهو القرار الرقم (2625) الدورة الـ (25) سنة 1970م، حيث أكد أنه «ليس لأي دولة أو مجموعة من الدول أن تتدخل، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ولأي سبب كان، في الشؤون الداخلية أو الخارجية لأي دولة أخرى. وبالتالي فإن التدخل المسلح وكل أشكال التدخل، أو محاولات التهديد الأخرى، تستهدف شخصية الدولة أو عناصرها السياسية والاقتصادية والثقافية تمثل انتهاكا للقانون الدولي»[26].

إجمالا، نستطع القول إن المفهوم أثار – ولايزال - العديد من الإشكاليات والتساؤلات التي برزت في تعدد وصف المصطلح باستخدام العديد من التعبيرات للدلالة على الفكرة، مما أبرز جدلا وتضاربا في إعطاء مفهوم واحد للظاهرة، حيث يدور هذا الجدل حول مفهوم التدخل عموما، ومفهوم التدخل الإنساني تحديدا، وذلك لعدم وضوح فكرته وملابساته كفكرة قانونية على صعيد القانون الدولي. هذا ومن ناحية ثانية، وباستقراء مجموع ما كتب عن هذا المصطلح، يظهر للعيان وجود عدد وافر من التعريفات لهذا المصطلح، والتي غالبا ما تكون مختلفة. فبعض هذه التعريفات ذو طابع وصفي، يقتصر على وصف هذا التدخل، كما يتجسد في الممارسة الدولية، في حين أن تعاريف أخرى تعد ذات طابع معياري، بمعنى أنها تعد مقياسا يُحتكم إليه لتحديد شرعية هذا التدخل من عدمها[27]. أضف إلى هذا فإن ما يثير الغموض، حول هذا المفهوم، هو عدم التحديد الدقيق من قبل الفقه الدولي لأشكاله ومضمونه، فهذا مما يزيد في غموضه وصعوبة تعريفه، وقد أشار إلى ذلك السياسي الفرنسي «تاليران»، عندما سألته سيدة عن معنى «عدم التدخل»، فكانت إجابته[28]: «سيدتي: إن عدم التدخل كلمة ديبلوماسية وغامضة، وتعنى نفس ما تعنيه كلمة التدخل». والكلمتان أو المبدآن (مبدأ التدخل ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول) متعارضان. وهذه الحيرة دفعت جانبا من الفقه إلى تفادي تعريفه، قائلا: «نحن نتعرف عليه حينما نراه»[29]، كما دفعت آخرين إلى تبني مفهوم

«المسؤولية الدولية للحماية»، كما توضحه السطور القادمة، بدلا من مفهوم «التدخل الإنساني»، ومع هذا التوجه فإننا نرى أن تغير المفهوم لا يعني تغير المنهج، فقد تتغير الأسماء والأشكال لكن الأسلوب والنهج واحد، فالتدخل مازال هو التدخل.

ثانيا - التدخل الإنساني وإشكالية السيادة والمشروعية

وهذه القضية والإشكالية ذات الصلة بمبدأ السيادة(*) الوطنية نابعة من تبعات هذا التدخل ومساسه بالسيادة الوطنية للدولة المعنية، والتي أقرتها وأكدتها معاهدة وستفاليا سنة 1648م[30]. وبالتالي فإن هذه الإشكالية(**) تتمحور حول مدى مشروعية التدخل الإنساني من منظور مبدأ السيادة الوطنية، خصوصا أن كلمة السيادة تعد مرادفا لكلمة الاستقلال، كما أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، واحترام سيادة الدولة، هما أمران ومبدآن من المبادئ الأساسية والحاكمة للتنظيم الدولي والتي أسس عليها العالم في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومن دون الخوض طويلا، كما أنه ليس مقامنا - هنا - تفصيل التطور الحاصل لمفهوم السيادة الوطنية ومضمونها ونطاقها، فإنه يمكن رصد اتجاهات ثلاثة حيال جدل مشروعية التدخل الإنساني وعلاقته بمفهوم ومبدأ السيادة الوطنية، تتراوح بين الإنكار والرفض للتدخل، والمؤيد لمشروعيته، وبينهما الاتجاه الوسط.

الاتجاه الأول: هو الاتجاه الرافض لفكرة التدخل الإنساني أو التدخل الدولي لأغراض إنسانية، بدعوى أنه يمس بالسلامة والاستقلال الإقليميين للدولة. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الأصل في التدخل أنه عمل غير شرعي، لأن فيه اعتداء على دولة أو جهة معينة، على أساس مساسه بسيادتها واستقلالها، والتزام الدول باحترام حقوق بعضها يفرض عليها واجب عدم التدخل، إحداها في شؤون الأخرى. حيث ينطلق هذا الاتجاه في رفضه فكرة التدخل من قاعدة ومبدأ أن السيادة هي مبدأ أساسي من مبادئ القانون الدولي العام، وأن الأصل في العلاقات الدولية هو «عدم التدخل»، والذي نص عليه في عموم المواثيق المنشئة للمنظمات الدولية، بدءا من عهد عصبة الأمم (المادة العاشرة)(***) ومرورا بميثاق الأمم المتحدة

* عادة ما ينسب «مبدأ السيادة» إلى المفكر القانوني الفرنسي «جان بودان» Jean Bodin، وهو أول كاتب غربي يؤلف نظرية متناسقة عن السيادة، وقد عرفها في مؤلفه المعنون بـ «ستة كتب عن الجمهورية» الذي نشره عام 1576م بأنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا»، فهي «السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة»، ورأى أنها «دائمة، ولا تتجزأ، ومطلقة»، ويشير الاتجاه العام لكثير من الكتّاب إلى أن للسيادة خمس خصائص، هي: «مطلقة»، و«شاملة»، و«لا يمكن التنازل عنها»، و«دائمة»، و«لا تتجزأ». للاطلاع حول مفهوم السيادة يمكن الرجوع إلى: جمال منصر، التدخل العسكري الإنساني في ظل الأحادية القطبية .. دراسة في المفهوم والظاهرة، مرجع سبق ذكره، ص133 - 138، وماجد نعمة، د. محمد عمارة، وآخرون، د. عبدالوهاب الكيالي (المؤلف الرئيسي رئيس التحرير)، موسوعة السياسة، الجزء الثالث، حرف السين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ط، د. ت، ص356 - 360.

* * بمعنى آخر الإشكالية تنبع في التوفيق بين مبدأ عدم التدخل بناء على سيادة أو استقلال الدول، وبين مبدأ التدخل من أجل ضرورة احترام وحماية حقوق الإنسان ومنع الانتهاكات التي تحدث للمواطنين على يد حكوماتهم.

* * * أشارت المادة العاشرة إلى أن أعضاء العصبة يتعهدون باحترام سلامة أقاليم جميع أعضائها واستقلالها السياسي القائم، والمحافظة عليه ضد أي عدوان خارجي، وفي حالة وقوع عدوان من هذا النوع، أو في حالة وقوع تهديد أو حدوث خطر في العدوان يشير المجلس بالوسائل التي يجري بها تنفيذ هذا الالتزام. يُنظر: طلال محمد نور عطار، بين عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة، مجلة الدبلوماسي السعودي، المملكة العربية السعودية، وزارة الخارجية، معهد الدراسات الدبلوماسية، العدد 14، 1991م، ص97.

(المـادة 2/ 7)(*)، وانتهاء بالمواثيق الإقليمية كميثاق جامعة الدول العربية (المادة الثانية)(**)، وأن السماح بشرعية التدخل يعني مخالفة ونقضا لهذا المبدأ. كما أن ميثاق الأمم المتحدة لم يتطرق نهائيا إلى ذكر عبارة أو اصطلاح (التدخل الإنساني)، ومن ثم فإن غياب هذا المصطلح من مفردات الميثاق، كما يرى أنصار هذا الاتجاه، لهو خير دليل على عدم أحقية الدول في التدخل في شؤون الدول الأخرى، على أساس إنساني، وإنه لو أراد واضعو الميثاق، فعلا، اعتبار التدخل الإنساني استثناءً من مبدأ عدم جواز استخدام القوة، لأشاروا إلى ذلك صراحة في الميثاق نفسه. ويضيف هذا الاتجاه أن العبارات المستخدمة في ميثاق الأمم المتحدة الذي يعد دستور العلاقات الدولية، قد اختيرت كلماته وعباراته بكل دقة وعناية، فعند الاطلاع على نصوصه التي تشير إلى حقوق الإنسان، سواء في الديباجة أو المواد الأخرى، مثل المادتين (55 و56) وغيرهما، هي كلمة «دعم» أو «تعزيز» بدلا من كلمة «حماية»، وهذا وفق أنصار هذا الاتجاه يؤكد رغبة مؤسسي الأمم المتحدة في عدم تعليق آمال وطموحات كبيرة على الدور الذي يمكن أن تؤديه الأمم المتحدة في هذا الخصوص[31].

وتأسيسا على ما سبق، فإن هذا الطرح يعني أن العلاقة بين التدخل والسيادة - وفق هذا الاتجاه - هي علاقة عكسية، فكلما ازدادت الدعوة إلى إضفاء الشرعية على التدخل فإن هذا يعني زيادة الانتهاك لسيادة الدول والتدخل في شؤونها[32]. وعليه «فإن التأكيد على احترام مبدأ السيادة الوطنية يجب أن يقدم على ما عداه كشرط ضروري للمحافظة على الأمن والاستقرار على مستوى العلاقات الدولية في مجملها»[33]. حيث إن مبدأ السيادة بمنزلة العمود الفقري الذي تقوم وتستند عليه العلاقات الدولية، والذي يمنح الدولة سيادة على أراضيها ومواردها، بما فيها شعبها. وبالتالي فإن حجة هذه الاتجاه الإنكاري بمشروعية التدخل الدولي الإنساني لحماية حقوق الإنسان ينطلق من الحجة الدولية القانونية التي مفادها «السياسة الدولية هي في جوهرها سياسة الدول ذات السيادة، وإن العلاقات الدولية هي أساسا علاقات بين دول ذات سيادة»[34]، والسيادة الوطنية أمر ناظم وحاكم للعلاقات الدولية[35]، وبالتالي فإن حقوق الدولة القومية أعلى من حقوق الإنسان».

ومن أنصار هذا الاتجاه علي صادق أبو هيف، ومحمد سامي عبدالحميد، وبراونلي، كريستيان، وولف بفندروف، ودي فاتيل... وغيرهم[36]. كما يقترب هذا الاتجاه من أصحاب المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، والذين يرون أنه لا ينبغي إدراج حقوق الإنسان في السياسة الخارجية للدول؛ لأن السياسة الخارجية هي تعبير عن المصالح القومية باستخدام لغة القوة، وأن السياسة الدولية عبارة عن نضال بين دول تسعى إلى تعظيم قوتها في بيئة من الفوضى، وبالتالي يجب على الدول وهي تواجه بعضها – كعدو محتمل أو حقيقي – أن يتركز اهتمامها على تعظيم قوتها على كل ما عداه من أهداف، سواء ارتبط بتحقيق

---

* تنص المادة (2/ 7) من ميثاق الأمم المتحدة على أنه «ليس في هذا الميثاق ما يُسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثاق، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع»، يُنظر: ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، نيويورك: الأمم المتحدة، ص6.

** والتي جاء فيها: «الغرض من الجامعة هو توثيق الصلات بين الدول المشتركة فيها، وتنسيق خططها السياسية تحقيقا للتعاون بينها وصيانة لاستقلالها وسيادتها، والنظر بصفة عامة في شؤون البلاد العربية ومصالحها»، يُنظر: ميثاق جامعة الدول العربية، الجامعة العربية، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، إدارة الشؤون القانونية، ص2.

أهداف العدالة أو حقوق الإنسان، فالأخلاق مناسبة ومهمة في العلاقات بين الأفراد، لكنها لا تناسب علاقات الدول[37]، وبتعبير هانس مورجانثو الذي تقترن نظريات القوة باسمه أكثر من أي مفكر واقعي آخر، فإن «السياسة الدولية هي صراع على القوة»، ومثلها السياسية الداخلية، وفي ذلك يقول مارتن وايت Wight، أحد أقطاب هذا الاتجاه، إن أهم ما يميز التاريخ الحديث عن التاريخ الوسيط هو تفوق فكرة القوة Power على فكرة الحق Right، وعندما نصف العلاقات الدولية بأنها ليست أكثر من صراعات قوة فإننا لا نبالغ[38].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه المؤيد لمشروعية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان، حيث يقر بمشروعية التدخل الإنساني، ولا يرى فيه تدخلا محظورا – بإطلاق – في الشؤون الداخلية للدولة المعنية، ويخلص هذا الاتجاه إلى أن مفهوم السيادة قد تراجع نتيجة التحولات التي طرأت على النظام الدولي المعاصر من صيغته المطلقة إلى صيغة نسبية، وأصبح هذا المفهوم وسيلة وليس غاية، يعمل على تحقيق الخير العام الداخلي والدولي، باعتبار الإنسان الهدف الأسمى له، ولم تعد السيادة مبررا لانتهاك حقوق الإنسان؛ فالتطورات الدولية انعكست على مفهوم السيادة، الأمر الذي أحدث تحولا في تفسيره من الناحية الجامدة إلى الناحية المرنة، وهو ما أثر في جدلية العلاقة بين الاختصاص الداخلي والاختصاص الدولي لمصلحة الأخير[39]. كما أن هذه التطورات الحديثة أدت إلى تحول المجتمع الدولي من مجموع دول إلى مجتمع دولي بالمعنى الدقيق، وبالتالي تدويل السيادة، حيث «لم تعد خاصة بالدولة القومية التي تعتبر أساس العلاقات الدولية المعاصرة»[40]، وإعطاؤها مفهوما جديدا، وهو «أن ممارسة الدولة لسيادتها يجب ألا تخل بمفهوم السلم والأمن الدوليين»، أي ربطها بالسلم والأمن الدوليين[41].

وعليه فإن أنصار هذا الاتجاه لا يجدون «مانعا لديهم لإمكان قيام المجتمع الدولي – أو حتى بعض الدول الأخرى – بالتدخل قسرا في شؤون دولة ما إذا اقتضت ضرورات حماية حقوق الإنسان ذلك»[42]. ويؤكد هذا الاتجاه أن «السيادة المطلقة أصبحت جزءا من الماضي، ولم تعد هناك سيادة كاملة»[43]، ووفق طرح الأمين العام السابق للأمم المتحدة الدكتور بطرس بطرس غالي[44]: «أن زمن السيادة المطلقة الخالصة قد مضى، وكان أقرب إلى النظرية منه إلى الواقع، ومهمة قادة الدول اليوم هي فهم هذا الأمر وإيجاد توازن بين احتياجات الحكم الداخلي الجيد ومتطلبات عالم يزداد تكافلا»، ونجد أن البعض ذهب بالقول[45]: «إن مصلحة السلم العالمي لا تكمن في مجرد تقييد السيادة الوطنية للدول، بل في الغائها تماما، فثمن السيادة في اعتقاده هو الحرب». أضف إلى ذلك أن حقوق الإنسان، بحكم طبيعتها - وفق هذا الاتجاه - تلغي التمييز التقليدي بين النظام الداخلي والنظام الدولي، إذ إنها تنشئ نظاما قانونيا جديدا ليس للعالم سابق عهد به، وهو أمر ينظر إليه ليس من زاوية السيادة الوطنية المطلقة، أو من منظور التدخل السياسي الذي يشكل عدوانا على هذه السيادة، بل من منظور آخر أكثر إيجابية، وهو أن حماية حقوق الإنسان تتطلب قدرا عاليا من التعاون والتنسيق بين الدول والمنظمات الدولية[46].

ومن ثم «فقد أصبح من الثابت أن موضوع حقوق الإنسان لم يعد متروكا للاختصاص الداخلي للدول، كما كانت الحال فيما مضى، فقد ظهر جسد متكامل من القانون الدولي يسمى القانون الدولي لحقوق الإنسان، والذي يتضمن قواعد آمرة ملزمة للدول، كما أنه يتضمن نظاما للإشراف الدولي على تطبيق قواعده»[47].

ولذا فإن انتقال حقوق الإنسان من المجال السيادي إلى المجال الدولي «وتدويل حقوق الإنسان من خلال النص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية ألزم الدول بضرورة توفير الحماية لهذه الحقوق، وعدم انتهاكها، وأعطى الشرعية للتدخل الإنساني باعتباره وسيلة يمارسها المجتمع الدولي لحماية حقوق الإنسان من الانتهاكات التي قد تقوم بها الدول، حيث لم يعد من حق هذه الأخيرة أن ترفض التدخل في شؤونها الداخلية إذا كان الهدف منه حماية حقوق الإنسان، بحجة أن هذه المسألة تدخل في صميم اختصاصها الداخلي، وذلك لأنها أصبحت من المواضيع الأساسية في القانون الدولي والتي ينشغل بها المجتمع الدولي»[48]، أضف إلى ذلك فقد مثل نشأة الأمم المتحدة في العام 1945م نقطة تحول رئيسية في تاريخ الاهتمام الدولي بحقوق الإنسان، ويعتبر ميثاقها الوثيقة العالمية الأساسية ودستور العلاقات الدولية، والذي تضمن مبدأ احترام حقوق الإنسان، وتنظيم هذه القضية، حيث جعل مسألة حماية حقوق الإنسان هدفا من أهداف الأمم المتحدة، ومقصدا من مقاصدها، حيث نص في الفقرة الثالثة من المادة الأولى من الميثاق التي تحدد أن من أهداف ومقاصد الأمم المتحدة» تحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية، وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز، بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء»[49]، وأشار في ديباجته - بصورة صريحة وواضحة - إلى ضرورة وأهمية احترام ودعم وتعزيز حقوق الإنسان، وكذلك في نص المادتين (55 و56) من الميثاق، حيث تنص المادة(55) على أنه[50]: «رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة ودية بين الأمم مؤسّسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، تعمل الأمم المتحدة على:

أ - تحقيق مستوى أعلى للمعيشة، وتوفير أسباب الاستخدام المتصل لكل فرد، والنهوض بعوامل التطور والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

ب - تيسير الحلول للمشكلات الدولية الاقتصادية والاجتماعية والصحية وما يتصل بها، وتعزيز التعاون الدولي في أمور الثقافة والتعليم.

ج - أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا».

كما أوجبت المادة (56) من الميثاق على الدول الالتزام بالتعاون مع الأمم المتحدة لتحقيق هدفها ومقصدها في هذه المسألة، والمتمثل في حماية حقوق الإنسان، حيث نصت على أن «يتعهد جميع الأعضاء بأن يقوموا، منفردين أو مشتركين، بما يجب عليهم من عمل بالتعاون مع الهيئة لإدراك المقاصد المنصوص عليها في المادة (55)»[51].

ومن ثم، كما يقول «فرد روس»: «إن أحكام ميثاق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان، خاصة المادتين 55 و5، تعبر عن اختصاص الأمم المتحدة في جميع المسائل التي تتعلق بدعم التطور الاقتصادي

والاجتماعي والثقافي والصحي لجميع الشعوب، وبالتالي فحقوق الإنسان من اختصاص القانون الدولي، ولا تدخل ضمن المجال المحفوظ للدول»[52]، ومثله يؤكد كل من Michael Reisman وMryes Mcdougal «أن هاتين المادتين تطرحان أساسا قانونيا للتدخل الدولي الإنساني أحادي الجانب، ويدعيان أن خلاف ذلك هو تدمير انتحاري للأهداف المحددة التي أُنشئت الأمم المتحدة من أجلها»[53]. علاوة على ذلك فقد رأى ميثاق الأمم المتحدة أن أي تهديد للسلم والأمن الدوليين، من جانب دولة ما، يشكل استثناء على مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء، وأكدت المادة(51) منه أن لمجلس الأمن «الحق في أن يتخذ، في أي وقت، ما يرى ضرورة لاتخاذه من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدوليين، أو إعادتهما إلى نصابهما»[54]، خاصة وقد استطاعت قرارات مجلس الأمن الربط بين انتهاك حقوق الإنسان في دولةٍ ما وبين تهديد السلم والأمن الدوليين. وكما أكدت ذلك الفقرة الأولى من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة، والتي ربطت بين احترام حقوق الإنسان وحفظ السلم والأمن الدوليين، وضرورة العمل على حمايتهما، ولو اقتضى الأمر القيام بعمليات تدخل من أجل ذلك، حيث نصت على أن من مقاصد الأمم المتحدة «حفظ السلم والأمن الدوليين، وتحقيقا لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم ولإزالتها، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم... »[55].

أضف إلى ذلك فإن من الأدوات والأسس القانونية المبررة للتدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان، والتي يستند إليها هذا الاتجاه، تتمثل في اتفاقيات جنيف الأربع لحماية ضحايا الحروب للعام 1949م، وبروتوكوليها الإضافيين للعام 1977م، وقد تضمنت هذه الاتفاقيات العديد من النصوص التي وصلت إلى حوالي (600) مادة، تتناول حماية حقوق الإنسان الأساسية في حالة الحرب، والتي نستنتج من خلال هذه النصوص «أن اتفاقيات جنيف الأربع والبروتوكولين الملحقين تقرر وتضمن حق الأفراد خلال النزاعات المسلحة (الدولية والداخلية) في التغذية والرعاية الصحية والمسكن والملبس، وهي الحقوق التي إن لم يتم توفيرها من طرف الدول التي يتواجد فوقها الأفراد المعنيون، أو في حالة توفيرها ولكن بصورة غير كافية أو غير لائقة، فإنه يجب على أفراد المجتمع الدولي أن يتحركوا من أجل تحقيق تلك الحقوق، وذلك بتقديمهم الخدمات الإنسانية اللازمة، وهو ما يبرر حق التدخل لأسباب إنسانية من خلال المساعدة الإنسانية»[56]. وبالتالي فمن حق الصليب الأحمر أن يبادر إلى التصرف في حالة النزاع المسلح الدولي أو الداخلي، أو أي مواقف تتطلب إغاثة إنسانية.

وإضافة إلى ما تقدم، فإن القول بمشروعية التدخل الدولي لأغراض إنسانية يمكن تبريره – أيضا – بالإحالة إلى أحكام قضاء محكمة العدل الدولية، ومنها على سبيل المثال – هنا - لا الحصر التالي[57]:

فتواها الصادرة في العام 1971م، بشأن النتائج القانونية المترتبة على استمرار وجود حكومة جنوب أفريقيا غير المشروع في ناميبيا، حيث خلصت المحكمة إلى القول بأن ميثاق الأمم المتحدة يفرض على الدول الأعضاء التزامات قانونية فيما يتعلق بالأمور ذات الصلة بحقوق الإنسان. ومن ثم يكون إخلال العضو المتمثل في عدم الوفاء بهذه الالتزامات سندا يخول الأمم المتحدة، من خلال أجهزتها المختصة، سلطة التدخل

بالشكل المناسب. وأشارت المحكمة أيضا في حكمها الصادر في 27 يونيو من العام 1986م، في قضية النزاع بين نيكاراجوا والولايات المتحدة الأمريكية، إلى أنه حتى بافتراض عدم وجود التزام باحترام حقوق الإنسان، إلا أن ذلك لا يعني الحق في انتهاك هذه الحقوق، بل على العكس يعني حمايتها باتباع الإجراءات المتعارف عليها في العمل الدولي في مثل هذه الأحوال. كما أن محاكمات نورمبرج، وهي من أشهر المحاكمات في التاريخ المعاصر، والتي تتعلق بمحاكمة مجرمي الحرب في الحرب العالمية الثانية، أكدت أنه «لا تملك أي حكومة - بعد الآن - حقا غير قابل للمنازعة فيما يتعلق بمعاملة رعاياها؛ فهذه الحكومة يمكن أن تحاكم أمام محكمة عدل دولية، كما أن المسؤولين فيها – وفي كل دولة - يمكن أن يدانوا كمجرمي حرب، إذا ما اقترفوا ما يستوجب ذلك من خرق لقوانين الدول، أو إذا ما فرضوا قواعد تنتهك القوانين الإنسانية، أو إذا اعتدوا على حقوق الأفراد والجماعات، أو إذا ما قاموا بشن حرب عدوانية»[58]، وقد أعيد التأكيد على هذا الأمر بوضوح، وعلى نطاق أوسع، في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، والذي تم التوقيع عليه في مؤتمر روما الديبلوماسي في 17 يوليو عام 1998م.

ومما سبق يتضح أن هذا التيار والاتجاه له مبرراته التي يستند إليها في موقفه للتدخل الإنساني باعتباره عملا مشروعا، وإن التطورات الدولية الحاصلة تقتضي هذا النهج، فقد أصبح القانون الدولي المعاصر لا يهتم فقط بتنظيم العلاقات بين الدول، وإنما يهتم أساسا بحماية الكائن البشري وضمان احترام حقوقه، كما أنه لا يضع حدا فاصلا بين المبدأ الخاص بسيادة الدولة، والاهتمام المتزايد بحقوق الإنسان؛ فميثاق الأمم المتحدة يضع هذين المبدأين (التدخل وعدم التدخل) اللذين يظهران كأنهما متناقضان، جنبا إلى جنب، فمن ناحية يحظر الميثاق التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ومن ناحية أُخرى يُلزم الدول بالتعاون لحماية حقوق الإنسان وتعزيزها والعمل على تطويرها[59].

علاوة على ذلك فإنه، ومنذ نشأة الأمم، فقد تأكد هذا النهج من خلال العديد من التدخلات، والتي تم الاستناد في تبريرها إلى أسباب إنسانية، وذلك بغض النظر عن مدى مصداقيته، ومن أمثلة هذه التدخلات[60]:

(1) الكونغو في العام 1960م شاركت فيها الأمم المتحدة بعملية ONUN . (2) قبرص في العام 1964م، وشاركت فيها الأمم المتحدة.(3) روديسيا في العام 1966م. (4) حرب فيتنام نفسها استُخدم فيها التبرير الإنساني. (5) التدخل الهندي في شرق باكستان في العام 1971م، والذي أدى إلى تكوين بنجلاديش. (6) التدخل الفرنسي في وسط أفريقيا في العام 1979م. (7) التدخل التنزاني في أوغندا للإطاحة بالرئيس عيدي أمين في العام 1979م. (8) التدخل الأمريكي في نيكاراجوا في العام 1979م. (9) التدخل الأمريكي في جرينادا في العام 1983م. (10) التدخل الأمريكي في بنما في ديسمبر 1989م. (11) التدخل الدولي في العراق 1991م. (12) التدخل الدولي في الصومال فيما عرف بعملية إعادة الأمل في العام 1992م. (13) التدخل الدولي في كمبوديا وعملية UNTA في العام 1992م. (14) التدخل في هايتي في العام 1993م. (15) التدخل الدولي في إقليم كوسوفا في العام 1999م[*].

* كثير من المصادر تشير إلى أن التدخل الدولي في إقليم كوسوفا في العام 1998م، والحقيقة في العام 1999م، حيث تدخل حلف شمال الأطلسي (الناتو) أمام الرفض الصربي وشن حملته العسكرية بتاريخ 24 مارس 1999م.

وباختصار فإن حجة هذا الاتجاه المؤكِّد على الحق في التدخل هو تأمين حقوق الإنسان وحمايتها، وهو حق للمجتمع الدولي الذي يجب أن تكون له سلطة تعليق السيادة الوطنية متى تم استغلالها لأغراض إجرامية[61].

ويتزعم هذا الاتجاه رواد النزعة الإنسانية في القانون الدولي، فهم يجيزون أي عمل جماعي حتى خارج مظلة الأمم المتحدة، لوقف أعمال الاضطهاد الوحشية التي تنتهك حقوق الإنسان في أي مكان[62].

الاتجاه الثالث: وهذا الاتجاه يتوسط الاتجاهين السابقين (المؤيد والرافض)، ويميل إلى التوفيق بينهما، حيث يؤكد أن الدولة الوطنية هي صاحبة الحق المطلق في السيادة والتكامل الإقليمي، ومن ثم لا يجوز انتهاك حدودها، إلا إن هناك استثناء من هذا الموقف – الأصل - يتمثل في بلوغ الدولة المعنية في انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان إلى حد لا يمكن معه عدها تمثل شعبها؛ نظرا إلى ما تحدثه سياستها من هزة لضمير الإنسانية، كما يشترط أنصار هذا الاتجاه أن يقتصر التدخل في هذه الحالة على العمل الجماعي، ويستند – كذلك - إلى مصادقة شرعية من هيئة فوق قومية (الأمم المتحدة)[63]. فهذا الاتجاه «بقدر ما يؤكد أن ثمة استحالة للمصالحة بين المفهوم التقليدي للسيادة الوطنية والواقع المعاصر للعلاقات الدولية، يذهب – في الوقت ذاته – إلى ضرورة البحث عن مفهوم جديد للسيادة يتناسب ويتناغم مع جملة التحولات والتغيرات الحاصلة في جملة المفاهيم والمبادئ والأسس التقليدية التي كانت سائدة في منظومة العلاقات الدولية. وينتهج نهجا توفيقيا حيال مشروعية التدخل الدولي الإنساني لحماية حقوق الإنسان، فهو يقر بمشروعية «مشروطة»، والتي تختلف من حالة إلى أخرى»[64].

وبالتالي فإن السيادة – وفق هذا الاتجاه – لم تعد سلطة مطلقة تسمح للدولة بالقيام بكل ما لم يمنعه صراحة القانون الدولي فقط، بل مشروطة بمعايير إنسانية واسعة، تعطي لفكرة السيادة مفهوم «السيادة المسؤولة»[65]. كما تعطي التدخل الإنساني مفهوم «مسؤولية الحماية» (La Responsabilite de proteger) ويشار إليه اختصارا بـ (R2P)[66]. ومن هذه التصورات الجديدة التي قدمت لمفهوم السيادة، لاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، ما قامت به الحكومة الكندية، ممثلة في وزير خارجيتها «لويد أكسورثي» Lioyed Axworthy، بتشكيل لجنة دولية للتدخل وسيادة الدول، تكونت من شخصيات دولية من مختلف أنحاء العالم، ومن مناصب ومهن متعددة(*)، عُرفت باسم (ICISS)(**)، وفي تقرير هذه اللجنة الصادر بتاريخ 18 ديسمبر 2001م، بتكليف من الأمين العام للأمم المتحدة، أكد ثلاثة مبادئ جديدة في فقه التدخل الإنساني:

الأول - استخدام مفهوم «المسؤولية الدولية للحماية» بدلا من مفهوم «التدخل الإنساني»، لما يثيره الأخير من مخاوف السيطرة والهيمنة، مقارنة بالمفهوم الأول المتضمن لمعاني المسؤولية والمساندة الدولية.

---

* منهم رؤساء دول، ورؤساء وزراء سابقون، ومسؤولون من الأمم المتحدة، وجنرالات، وباحثون، وصحافيون.

** وهي اختصار لجملة «اللجنة الدولية المعنية بالتدخل وسيادة الدولة»: The International Commission On Intervention And State sovereignty

الثاني - وضع «مسؤولية الحماية» على المستوى الوطني في يد الدولة الوطنية، وعلى المستوى الدولي تحت سلطة مجلس الأمن.

الثالث - التركيز على أن عملية التدخل لأغراض «الحماية الإنسانية»، يجب أن تتم بجدية وكفاءة وفاعلية، وبناء على سلطة مسؤولة مسؤولية مباشرة(67).

وفي هذا الإطار – أيضا - قدم Francis H. Deng، برفقة مجموعة من الباحثين، تصورا جديدا لمفهوم السيادة مفاده: «الدولة لكي تتمتع بامتيازات السيادة يجب عليها الحفاظ على الأمن الوطني، والعمل على رفاهية المواطنين وسلامتهم، وفي حالة عجزها عن تأدية مسؤولياتها الأمنية فعليها الترحيب بالمساعدة الخارجية باختلاف أشكالها، بمعنى آخر يمكن للمجموعة الدولية تعليق سيادة الدولة إذا ما أخفقت في أداء أدوارها تجاه مواطنيها»(68). كما أن الدكتور بطرس بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، يعبر عن هذه الرؤية والمنحى ويؤكد أن الواقع الدولي الراهن بات يتطلب إعادة التفكير في مسألة السيادة، ليس من أجل إضعاف جوهرها الذي لم تعد له أهمية حاسمة في الأمن والتعاون الدوليين، بل بقصد الإقرار بأنها يمكن أن تتخذ أكثر من شكل، وأن تؤدي أكثر من وظيفة. ومثل هذه الرؤية العصرية الجديدة يمكن أن تساعد في حل المشكلات، سواء داخل الدول أو فيما بينها(69).

بجملة مختصرة، هذا الاتجاه ينادي بضرورة مراجعة المفاهيم التقليدية في القانون الدولي، وإعادة صياغتها لتتناسب مع السلوك والنظام الدولي الحالي، ويتبنى رؤية جديدة في التفكير حول جوهر السيادة من السيطرة إلى المسؤولية، وبشكل عام خلص بعض الباحثين إلى أن مفهوم سيادة الدولة تنطوي على مسؤولية مزدوجة ذات وجهين (خارجي وداخلي)، على الصعيد الخارجي(70): يجب أن تحترم الدولة سيادة الدول الأخرى. وعلى الصعيد الداخلي: يجب أن تحترم كرامة كل الناس الموجودين على أراضيها وحقوقهم الأساسية. وعليه فإن هذه الرؤية والاتجاه لا يعترفان بالسيادة كحق مطلق، إنما هي مسؤولية، وبالتالي تغدو سيادة الدولة وحصانتها مربوطتين بسيادة المواطن الفرد داخلها وحصانته. وهذا يتوافق مع مقولة إن حقوق الإنسان ليس لها حدود. ويؤكد التسليم والإقرار بوجود حقوق دولية للإنسان، والتي هي وفق البعض تعني «أن مجالا أساسيا للاختصاص الداخلي للدولة قد أصبح محلا للتدخل الدولي، عن طريق التنظيم، أيا كانت آلياته، وعن طريق الحماية، أيا كانت صيغتها، وهو ما لا تقبله الدولة بسهولة»(71). كما أن هذه الاتجاه، وما يطرحه أنصاره، يقترب من المنظور الجديد للعلاقات الدولية، متمثلا في إدخال القيم الإنسانية عليها، أي «أنسنة» العلاقات الدولية، والذي عرف بالاتجاه الإنساني في العلاقات الدولية، مع بداية القرن الواحد والعشرين، كما عُرف بمنظور ما بعد العلاقات الدولية، أو المابعدية في العلاقات الدولية، والذي قدم العديد من النظريات، من بينها نظرية حقوق الإنسان Human Rights Theory التي تهتم بـ «الإنسان» كوحدة وقيمة أساسية في التحليل، وبـ «حقوقه» باعتبارها محركا للسياسات العالمية(72).

إجمالا، يمكن القول فيما يتصل بالتدخل الإنساني ومبدأ السيادة وحقوق الإنسان بشكل عام، بأن الاتجاهات الثلاثة السابقة السير في اتجاه معين بإطلاق له محاذيره الخطرة، ففتح المجال أمام التدخل يجعل

قضية حقوق الإنسان لعبة في يد القوى المهيمنة، ويدخل القضية في دوامة التسييس، وتغدو القوة هي الحق وليس العكس كذلك، ولذا يبعد التدخل كآلية مهمة لحماية حقوق الإنسان عن مضمونه الحقيقي، ويجعله آلية ومطية لتدخل الدول الكبرى في الشؤون الداخلية للدول الصغرى. وكذلك استُخدم مبدأ السيادة والتقوقع وتذرع نظم الحكم والدول به قد يكون في بعض الأحيان على غير وجه حق ككلمة حق أريد بها باطل، تتستر وراءها الأنظمة الشمولية في إهدارها حقوق الإنسان هروبا من التدخل الخارجي لفضح هذه الانتهاكات والمحاسبة عليها، فإنها تصبح حينئذٍ سيادة يدينها التاريخ، ومادام الأمر كذلك فإنه يصبح في مصلحة أعضاء المجتمع الدولي جميعا أن يتم تحديد العمل الدولي وتوجيهه في هذا المسار، كما يجب على الدول أن تقنع بأن الرقابة التي يمارسها المجتمع الدولي تنبع أساسا من احترامه لسيادتها ولصلاحياتها[73].

وعليه فإن الدراسة ترى - فوق ما سبق وباختصار - أن الدولة أفضل ضامن لحقوق الإنسان، وعليها تقع المسؤولية الأولى عن حماية الأفراد، وبالتالي فإن الأفراد والشعوب ليسوا في حاجة إلى «حماية دولية» لحقوق الإنسان إذا ما كانت الدولة قائمة بالفعل على أساس احترام كرامة مواطنيها، جماعات وأفرادا. كما أن «سيادة الدولة»، في هذه الحالة، لا خوف عليها، فهي مصونة بصيانة حقوق شعوبها. ولكن حينما يحدث العكس وتتحول «الدولة» إلى إهدار حقوق مواطنيها بدلا من حمايتها، لم يعد ممكنا لأي دولة التمسك بـ «مبدأ السيادة» لممارسة بشاعتها وإهدارها الحقوق والحريات، كما لم يعد ممكنا لأي دولة - كذلك - إخفاء هذه البشاعة عن الرأي العام العالمي، في ظل ثورة المعلومات والاتصالات، وتحول العالم في ظلها اليوم إلى ما يشبه القرية الكونية العالمية، ففي مثل هذه الظروف يتعين على المجتمع الدولي، خصوصا المنظمات الدولية، الإقليمية منها والعالمية، أن تأخذ بزمام الأمور نيابة عن الدولة التي تخفق في القيام بمسؤولياتها[74].

ثالثا - إشكالية التدخل الإنساني والمواقف الدولية حياله

لم تختلف الآراء - وفق البعض - حول موضوع من موضوعات القانون الدولي، مثلما اختلفت حول «التدخل الإنساني»[75]. فكلمتا «التدخل» و«الإنساني» اللتان يشتمل عليهما المصطلح ليستا فقط محل عدم اتفاق بين الباحثين، بل كذلك بين الدول[76]، والتي تتباين مواقفها حول فكرة التدخل الإنساني، وعكست هذه القضية والفكرة طوال الحرب الباردة مواقف تصادمية بين الكتل الدولية، ومازالت تمثل نقطة ساخنة، ومحور جدل حاد داخل المجتمع الدولي المعاصر. حيث انقسمت المواقف الدولية، ومازالت، حول فكرة التدخل الإنساني، وتوزعت على النحو التالي:

أولا - موقف الكتلة الغربية

تذهب الدول الغربية إلى أنه لا يوجد أي فواصل بين الحماية الدولية لحقوق الإنسان وإعمالها على الصعيد الداخلي، وفي منظورها أن الحماية الدولية وحدها تكون قادرة على كفالة حقوق القواعد الدولية لحقوق الإنسان داخل الدول الأعضاء، ومن هنا يكون من السائغ أن دولة ما، أو عددا من الدول، تأخذ مبادرة تنبيه دول أخرى إلى واجب حماية حقوق الإنسان، ومن ذلك علاقات حسن الجوار، أو العلاقات

الودية بوجه عام[77]. فالدول الغربية الكبرى كانت - ومازالت بدرجات متفاوتة - تؤيد فكرة التدخل الإنساني في مواقفها وسلوكها التصويتي، بل «إن فرنسا[*] كانت قد تقدمت بمقترح حين صياغة ميثاق الأمم المتحدة في العام 1945م يجيز للأمم المتحدة التدخل في حالة وقوع انتهاك خطير لحقوق الإنسان يهدد السلام. كما جاء السلوك التصويتي للدول الغربية حيال فكرة التدخل الإنساني متسقا مع ذلك، ويكفي أن نشير هنا إلى الإعلان الرقم (36/ 103) الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 9 ديسمبر 1981م، الخاص بعدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول، حيث اعتمد هذا الإعلان بأكثرية 120 دولة، ضد 22 دولة، وامتناع 6 دول عن التصويت، وقد صوتت ضد الإعلان الدول الغربية، إضافة إلى إسرائيل واليابان وفنزويلا، بينما امتنعت عن التصويت من الدول الغربية فنلندا واليونان، إضافة إلى تركيا»[78]. هذا، وتجدد الموقف الغربي حول حقوق الإنسان ومسألة التدخل الإنساني مُنذ نشأة النظام العالمي الجديد، وما ترتب عليه من تغيرات «خاصة في أعمال مجلس الأمن الذي اعتبر أن حالات التدخل الإنساني تهدف إلى نصرة وحماية حقوق الإنسان، فمع غياب الاتحاد السوفييتي صدرت عدة قرارات خطيرة من مجلس الأمن تبرر التدخل الإنساني في هذه النزاعات[**]، بل إنها أعطت نفسها الحق في التدخل المصحوب باستخدام القوة لتحقيق الحماية الإنسانية»[79]، وربط مجلس الأمن قضية حقوق الإنسان بالسلم والأمن الدوليين، ومن هذه القرارات قراره الذي يدين أعمال القمع التي يتعرض لها السكان المدنيون في أجزاء كبيرة من العراق، وهو القرار الرقم (688) بتاريخ 5 أبريل 1991م، فهذا القرار إلى جانب كونه يمثل خطوة متقدمة في توسيع سلطات مجلس الأمن فـ «إنه أول عملية تدخل دولي إنساني بعد نهاية الحرب الباردة، مورس تجاه دولة عربية محورية في النظام الإقليمي العربي»[80]، وكذلك فإنه «ينص لأول مرة، بصراحة لا غموض فيها، على ربط انتهاكات حقوق الإنسان في الدولة مع تهديد السلم والأمن الدوليين، ومن ناحية ثانية لم يدعُ فقط إلى تجاوز مبدأ عدم التدخل، بل يؤكد الحق في التدخل، وذهب البعض إلى حد رفع شعار واجب التدخل»[81]. وقد استندت على هذا القرار الذي عرف بقرار حقوق الإنسان[82] كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية لتبرير العلمية العسكرية التي قامت بها في شمال العراق، والتي أُطلق عليها اسم عملية «توفير

* ومع ذلك نشير - هنا - إلى أن فرنسا قد «أنكرت على امتداد الفترة من 1955م – 1962م، وهي الفترة التي دامتها حرب الاستقلال الجزائري، على الأمم المتحدة أهليتها للتدخل في القضية الجزائرية. وعندما أدرجت مسألة الجزائر في جدول أعمال الجمعية العامة للعام 1955م بأكثرية 28 صوتا، ضد27 صوتا، وامتناع خمس دول عن التصويت، قاطعت فرنسا الجلسات، وأعلنت بلسان رئيسها جي موليه أن الجزائر مسألة فرنسية صرفة، لا يمكن فيها لفرنسا أن تقبل بتدخل أي دولة أخرى، حتى ولو كانت مدفوعة بنيات ودية». وكذا نشير إلى أنه «وعند صياغة العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966م، أثارت بعض الدول العديد من التحفظات بشأن إنشاء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في الأمم المتحدة لمراقبة تطبيق العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، واعتبرت العديد من الدول أن عمل هذه اللجنة يعد تدخلا في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء، ومع ذلك فقد انتصرت حجة الذين يعتبرون أن تدخل الأمم المتحدة لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان في الدول الموقعة على الاتفاقية لا يعتبر تدخلا في الشأن الداخلي للدولة؛ لأن حقوق الإنسان تخرج عن هذا الشأن الداخلي فور توقيع الدولة على الاتفاقيات الدولية المعنية». يُنظر: محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص89 و90.

** نشير هنا، كما أوردت بعض الدراسات، إلى أن العالم - وفق بعض الإحصائيات - شهد «خلال الفترة من 1989م إلى 1992م نحو 82 صراعا مسلحا، كان بينها 79 صراعا مسلحا داخليا، مما ترتب عليه آثار إنسانية خطيرة في صورة تزايد عدد اللاجئين والمشردين والجرحى»، يُنظر: مسعد عبدالرحمن زيدان قاسم، تدخل الأمم المتحدة في النزاعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي، رسالة دكتوراه في الحقوق، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي العام، 2001م، ص262.

الراحة» Provide Comfort من أجل حماية الأكراد[83]. وفي الوقت الحاضر تعد الكتلة الغربية، خاصة المنظور الليبرالي منها، من أبرز المدافعين عن حق وشرعية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان، لذا نجد أن أهم المرتكزات الأساسية التي ينطلقون منها في تصورهم للعلاقات الدولية وطبيعة التفاعلات فيها هي حقوق الإنسان والديموقراطية، وكذلك الدور المركزي للأخلاق في صياغة السياسة العالمية[84]. وهذا هو ما يسمى «نظرية السلام الديموقراطي»، وتعد كوندوليزا رايس (وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة) من أهم المروجين لهذه النظرية وجوهرها «أن الدول ذات النظام الديموقراطي تعيش في علاقات سلمية دولية، أو بعبارة أخرى الديموقراطيات لا تحارب بعضها»[85]. هذا وقد أفصحت عن هذا الموقف الإستراتيجية الجديدة لحلف الأطلنطي، حيث أقر «رؤساء وقادة الدول الـ 19 بالحلف، بقمة واشنطن 1999م، تصورا إستراتيجيا جديدا، يعطي الحلف حق التدخل العسكري في أي مكان في العالم لمواجهة أي موقف، مادام الأعضاء قد اتفقوا على أنه تهديد لأمنهم»[86]. كما أن الرئيس الأمريكي جورج بوش (الابن) أطلق بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م إستراتيجية الحرب الوقائية، تشن الولايات المتحدة الأمريكية الحرب في أي مكان في العالم ترى أنها، وفق زعمها، تهديد لأمنها، وباستخدام كل الوسائل، بما فيها التدخل العسكري، وتغيير الأنظمة السياسية القائمة تحت مبرر «الحرب على الإرهاب»، واستحداث قيم أخلاقية تصنف الدول على أساس الخير والشر «من ليس معنا فهو ضدنا»، والتي في إطارها شن حربا وتدخلا في العراق وفي أفغانستان وفي أماكن أخرى[87].

ثانيا - موقف الكتلة الشرقية

وتتخذ موقفا مضادا للسابق، حيث جسد مواقفها وسلوكها التصويتي رفضا لفكرة التدخل الإنساني، وإن شهد الواقع تدخل الاتحاد السوفييتي أكثر من مرة في الشؤون الداخلية لدول حلف وارسو، بل إن الاتحاد السوفييتي يفضل استخدام تعبير عدم التعرض (Non interference) عن تعبير عدم التدخل (Non intervention)، في تحديد موقفه من فكرة التدخل الإنساني[88]. وعليه فإن نظرة الدول الاشتراكية إلى القانون الدولي قامت على قاعدة أساسية قوامها المساواة بين الدول صاحبة السيادة، وعارضت هذه الدول الفكرة القائلة بتجاوز السيادة، وبتوسيع دور المنظمات الدولية، والتدخل في الشؤون الداخلية للدول، فطبقا لهذا النظرة ترى الدول الاشتراكية أن حماية حقوق الإنسان مسألة داخلية خاصة بكل دولة[89]، ولذا فقد كان وفد الاتحاد السوفييتي، خلال اجتماعات اللجان المختصة بحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، يؤكد دائما على الحريات التي تمنحها النظم الشيوعية لمواطنيها، وعلى أن دراسة الحالات الفردية الخاصة بانتهاكات حقوق الإنسان تعد اعتداء على شؤونه الداخلية. كما أن اتفاقية هلسينكي للأمن والتعاون في أوروبا الموقعة بين المعسكرين الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي في العام 1975م إثر الانفراج في العلاقات بين الطرفين قامت على مبدأين أساسيين **أولهما**[90]: عدم التدخل العسكري أو غير العسكري في الشؤون الداخلية أو الخارجية للأطراف المعنية. **وثانيهما**: حماية حقوق الإنسان، بما في ذلك حرية الرأي والفكر والعقيدة.

هذا، وعندما ارتفع النقد لما تقوم به السلطات السوفييتية من منع اليهود من الهجرة، ومحاكمة أعضاء حركة حقوق الإنسان، وتقييد التعاون الثقافي مع الغرب، كان رد الفعل السوفييتي هو التأكيد على عدم شرعية التدخل في شؤونه الداخلية، وأنه لا يجوز لأي حكومة أجنبية أن تضع ممارسات حقوق الإنسان في الاتحاد السوفييتي أو أوروبا الشرقية تحت الاختبار. وإلى جانب الاتحاد السوفييتي (سابقا) فإن الصين - مثلا - ترفض التدخل الإنساني رفضا قطعيا[91]. وقد عكست بعض الأحداث مواقفها من فكرة التدخل الإنساني كأحداث ميدان السماوي في العام 1989م[*]، والذي ترتب عليه حدوث أزمة دبلوماسية مع بعض الدول الأجنبية، وفي مقدمها الولايات المتحدة الأمريكية، والتي أصدر الرئيس جورج بوش (الأب) بيانا استهجن قرار الحكومة الصينية باستخدام القوة ضد الطلبة الذين كانوا يقدمون – وفق البيان – عرضا سلميا ينادي بالديموقراطية. وفي المقابل اعتبرت الصين هذا السلوك من الولايات المتحدة الأمريكية تدخلا سافرا في شؤونها الداخلية، وخرقا لسيادتها، واتهمتها بانتهاك القواعد الأساسية للعلاقات الديبلوماسية، وبالتدخل لإثارة وتحريض الشعب الصيني، وشنت هجوما حادا على قيام السفارة الأمريكية بإيواء المنشق الصيني «فانج لزهاي»، مما خلق أزمة سياسية بين البلدين[92]. وعلى الصعيد الخارجي فإن سلوكها التصويتي يوضح موقفها من هذه المسألة، فقد امتنعت عن التصويت على قرار مجلس الأمن الرقم (688)[**] للعام 1991م الخاص بحق المدنيين في العراق، والذي تُوِّج بالتدخل الخارجي بالعراق، وجاء في كلمة مندوبها «أن المجلس لا يمكن أن يناقش هذه المسالة، لأنها تمس الشؤون الداخلية عملا بالفقرة 7 من المادة 2 من الميثاق، وأن الأبعاد الإنسانية لهذه المسألة يمكن أن تعالج بالطرق المناسبة، وأنها تدعم جهود الأمين العام في ذلك»[93]، كما عارضت التدخل في يوغسلافيا – إقليم كوسوفو – في العام 1999م[94]، وامتنعت عن التصويت – وكذا روسيا وألمانيا – على قراري مجلس الأمن الرقمين 1970 و1973 لإعطاء الشرعية للتدخل في ليبيا لإسقاط نظام معمر القذافي في العام 2011م.

كذا فإن موقف معظم دول جنوب شرق آسيا، مثل ماليزيا، وكوريا الجنوبية وسنغافورة، لا يختلف عن موقف الصين، حيث تصف التدخل الإنساني بـ «الاستعمار الثقافي أو الاستعمار الجديد»، وترفض التدخل في الشؤون الداخلية للدول عند التعامل الدولي مع قضايا حقوق الإنسان[95].

هذا وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي شهد الواقع، خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، تدخلا عسكريا روسيا في شبة جزيرة القرم الأوكرانية يوم 27 فبراير 2014م. وقد صرح الرئيس الروسي فلاديمير بوتين

* تتمثل هذا الأحداث في قيام عدد كبير من الطلاب الصينيين، في 24 أبريل في العام 1989م بمقاطعة الدراسة والبدء في إضراب عام في كل الجامعات ردا على رفض الحكومة الصينية مطالبهم بإجراء حوار لتنفيذ الإصلاحات السياسية وإعطائهم مزيدا من الحرية، ووضع حد للامتيازات التي تتمتع بها الصفوة في النظام الشيوعي الحاكم. وامتدت المظاهرات، رغم حظر السلطات الصينية لها إلى مدن أخرى وسط وجنوب البلاد، واجتاحت الصين أحداث عنف واسعة، واتخذ الرئيس الصيني في 2 يونيو1989م قراره باقتحام قوات الجيش الميدان، حيث تم إطلاق الرصاص على الطلاب وجموع المتظاهرين، وكانت المواجهة بالغة العنف بين الطرفين، وأحدثت إصابة ومصرع الآلاف، وتم تصفية جميع عناصر التمرد الطلابي، وإصدار أحكام بالسجن والإعدام لبعضهم، كما تمت حركة نزوح كبيرة للأجانب من العاصمة بكين، فضلا عن لجوء بعض المنشقين إلى السفارات الأجنبية طلبا للحماية والخروج من البلاد.

** هذا القرار أصدره مجلس الأمن في 5 أبريل 1991م بأغلبية 10 أصوات، ضد ثلاثة، هي كوبا واليمن وزيمبابوي، مع امتناع دولتين عن التصويت، هما الصين والهند.

بأن التدخل في القرم جاء لحماية الرعايا الروس الذين يشكلون الأغلبية في تلك المقاطعة[96]. حيث رأي الموقف الأول (الغرب، خصوصا أمريكا) أن التدخل العسكري هذا غير شرعي. وقد علق البعض على هذا قائلا[97]: «أمريكا تقول إن التدخل العسكري الروسي في القرم غير قانوني وغير شرعي... جميل، وماذا عن تدخلها في العراق وأفغانستان، هل كان تدخلها الدموي شرعيا؟! وهل دعمها اللامحدود للعدوان الإسرائيلي على الأمة العربية، واحتلال شعوبها، ومطالبتها الشعب الفلسطيني الأعزل بالاعتراف بإسرائيل دولة يهودية عنصرية أخلاقي وقانوني أيضا؟!».

ثالثا - موقف الدول النامية

أما موقف الدول النامية، وفي مقدمها دول العالم الثالث «فكان ومازال يرفض فكرة التدخل الإنساني من أجل حماية حقوق الإنسان، كونها تحمل في طياتها تهديدا خطيرا لسيادات الدول الصغرى من جانب الدول الكبرى، رافعة لواء التدخل الدولي الإنساني، فالقول به يعني إطلاق يد الدول الكبرى التي قد تكون راغبة في التدخل لاعتبارات أخرى خفية، خلاف الاعتبارات الإنسانية المعلنة، وإضفاء المشروعية على أعمالها في هذا الصدد، كما أن القول بها يمثل انتكاسة خطيرة لمبدأ حظر استخدام القوة في العلاقات الدولية الذي يعد أبرز إنجازات القانون الدولي المعاصر، منذ النص عليه في ميثاق الأمم المتحدة 1945م»[98]، فمبدأ وفكرة التدخل الإنساني أو التدخل الدولي لأغراض إنسانية تتوجس منهما معظم الدول النامية، وقد أكد على ذلك بيان قمة مجموعة الـ 77 في هافانا في أبريل 2000م عن رفضه الحق المزعوم في التدخل الإنساني الذي لا يجد له أي سند قانوني في ميثاق الأمم المتحدة[99]. كما سبق وعبر عن هذا الرفض كذلك الإعلان الوزاري لوزراء الخارجية لمجموعة الـ 77 في اجتماعهم المنعقد في 24 سبتمبر عام 1999م في نيويورك، حيث أكد الإعلان وشدد على ضرورة التمييز بين المساعدة الإنسانية والنشاطات الأخرى للأمم المتحدة، ورفض ما يسمى حق التدخل الإنساني الذي ليس له أي قاعدة في ميثاق الأمم المتحدة أو القانون الدولي. وتمثل وجهات النظر هذه مواقف 132 دولة، تشمل 23 دولة آسيوية، و51 دولة أفريقية، و22 دولة لاتينية، و13 دولة عربية[100]. على هذا النحو تعارض أكثر من نصف دول العالم التدخل الإنساني.

رابعا - موقف الفكر الإسلامي

إضافةً إلى المواقف الدولية – المتقدمة - فإن موقف الفكر الإسلامي من التدخل يلفت الانتباه، حيث يلاحظ أن هناك «إجماعا بين المفكرين الإسلاميين، على جواز، بل وأحيانا وجوب التدخل الخارجي في بعض الحالات، وأكثر هذه التدخلات من ناحية المبدأ يهدف إلى وقف انتهاكات حقوق الإنسان، المعبر عنها بوقف المظالم وإقامة العدل»[101]. وحيثما العدل كما يذهب الفقهاء المسلمون فثم شرع الله. وقد أقر الفقه الإسلامي نظرية الاستنقاذ كوسيلة لحماية المسلمين المضطهدين في دينهم، أو المأسورين، لرفع الظلم عنهم وتخليصهم، وهذه النظرية تقابل نظرية التدخل من أجل الإنسانية (نظرية التدخل الإنساني) في الفقه الغربي[102]. ويذهب فقهاء المسلمين إلى أن الحدود السياسية الموجودة على الخرائط مصطنعة ولا جود حقيقيا لها. ومع هذا القبول والتأييد لفكرة التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان، ورفع الظلم وإقامة

العدل، هناك رفض من قبل معظم الإسلاميين لمبدأ التدخل الخارجي بالآليات والمؤسسات الموجودة في العصر الراهن، نظرا لانعدام المصداقية والعدالة في التعامل مع القضايا الإنسانية، فضلا إلى انحيازها إلى الدول الكبرى. وهذا الرفض لا يفهم منه دعم الأنظمة المستبدة أو السكوت على انتهاكاته حقوق الإنسان[103].

إضافة إلى المواقف الدولية والفكرية السابقة، فإن الجدل حول فكرة التدخل الإنساني - خاصة منذ بداية التسعينيات، بالتزامن مع نشأة النظام العالمي الجديد وانهيار المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي، وسواء تم بشرعية دولية أو من دونها – مازال يشغل حيزا واسعا من مساحات البحث والنقاش وتضارب الأفكار في أوساط النخب السياسية والفكرية والثقافية في مختلف بقاع العالم، وسيطر صراع بين الاتجاهات المختلفة، وعلى أكثر من مستوى، وأكثر من اتجاه، صراع بين الشمال والجنوب من جهة، وبين الحكومات والمنظمات غير الحكومية من جهة أخرى (بين الجانب الرسمي وغير الرسمي).

فعلى المستوى الأول: اصطدمت خلال جلسات المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا خلال الفترة من 14 إلى 25 يونيو 1993م اقتراحات دول الشمال بإنشاء آليات للحماية الدولية لحقوق الإنسان وتعزيزها بتعيين مفوض سام لحقوق الإنسان[*]، ينوب عن الأمين العام للأمم المتحدة، ولديه سلطات تنفيذية واسعة تمكنه من التصرف بإمكانات الأمم المتحدة بصورة فورية، من دون الحاجة إلى الرجوع إلى لجان أو سلطات أعلى لاتخاذ القرار. وهذا يعني أن في إمكان المفوض السامي أن يمارس نشاطا قد يغضب بعض الدول فيما لو قدر أن هناك اختراقا لحقوق الإنسان. كما يتمكن – كذلك - من التدخل لحماية أعضاء المنظمات غير الحكومية الذين يعملون من أجل حماية حقوق الإنسان[104].

بينما ذهبت دول الجنوب إلى «أن إنشاء مفوضية سامية لمراقبة انتهاكات حقوق الإنسان يجب ألا يؤدي إلى التدخل في الشؤون الداخلية للدول، ولذلك يجب أن تكون طريقة عملها محددة تحديدا دقيقا. ومسألة التدخل في الشؤون الداخلية للدول استخدمت من قبل دول الجنوب بوجهتي نظر. حيث مثلت الأولى الخوف من اتخاذ آليات المراقبة كقوة في يد الدول الكبرى للتدخل في شؤون الدول الصغرى، وبشكل انتقائي وبمعايير مزدوجة. أما وجهة النظر الثانية فجاءت من دول صغرى لا تريد أن تكون انتهاكات حقوق الإنسان خاضعة لأي مراقبة عليا، ولذلك احتجت بمسألة سيادة الدول»[105]. وتتساءل بعض الدول الآسيوية: هل يمكن لمثل هذا المفوض أن يتدخل لحماية شخص تنتهك حقوقه في الولايات المتحدة، أم أنه سوف يستخدم كذراع ضاربة ضد الدول غير المرغوب فيها؟[106].

على كل فقد اختلفت الآراء بين الشمال والجنوب حول قضية الرقابة والمتابعة المتصلة بمبادئ حقوق الإنسان، وتعيين مفوض سام لحقوق الإنسان يكون بمنزلة المنسق العام والرقيب العام على مدى التزام الدول باحترام حقوق الإنسان وتطبيقها لما تضمنته الصكوك الدولية في هذا الشأن![107].

---

* وهو ما أوصى به مؤتمر فيينا 1993م، حيث دعا إلى أن تنشئ الجمعية العامة منصب مفوض سام لحقوق الإنسان، بعد ذلك أنشأت الجمعية العامة المنصب في 20 ديسمبر 1993م (القرار 141/ 48)، وعين الأمين العام خوسيه أيالا لاسو ليكون أول مفوض سام، وقد تولى منصبه في 5 أبريل 1994م. يُنظر: الأمم المتحدة، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، الذكرى السنوية العشرون لمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان – المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان، بالشبكة العالمية للمعلومات: http:// www.ohchr.org , Accessed,19-5-2015,thetime,6:11pm.

على المستوى الثاني: وهو الخلاف الدائر بين المنظمات الحكومية وغير الحكومية (الجانب الرسمي وغير الرسمي) حيال فكرة التدخل الإنساني، وقد جسد هذا الجدل والخلاف بشكل واضح دول الجنوب، ففي حين شدد الجانب الحكومي (الرسمي) في «إعلان بانكوك، الصادر عن الاجتماع الإقليمي الحكومي لآسيا، والذي عُقد خلال الفترة من 29 مارس إلى 2 أبريل 1993م، على رفض فكرة التدخل الإنساني وعدم استغلالها في تقويض السلامة الإقليمية والسيادة الوطنية والاستقلال السياسي للدول. كانت المنظمات الآسيوية غير الحكومية قد أصدرت (إعلان بانكوك للمنظمات غير الحكومية)، وأكدت أن هناك فهما ناشئا حول عالمية حقوق الإنسان يشمل ثراء وحكمة الثقافات الآسيوية، وانطلاقا من أن حقوق الإنسان موضع اهتمام عالمي ولها قيمة عالمية، فإن الدفاع عن حقوق الإنسان لا يمكن أن يعتبر تعديا على السيادة الوطنية»[108]، مطالبة في توصياتها بتقوية قدرات الأمم المتحدة، وكذا تحسين عمل الأجهزة الرقابية وتطوير آلياتها.

هذا وقد اتسقت الرؤية الحكومية العربية مع الرؤية الحكومية الآسيوية فيما يتعلق «بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، والمساس بسيادتها بحجة حماية حقوق الإنسان»، بينما في المقابل أكدت المنظمات العربية غير الحكومية في اجتماعها الذي عقد يومي 30 أكتوبر و1 نوفمبر 1992م «أن المؤتمر العالمي مدخل لتعزيز وتطوير المكتسبات التي تحققت وعدم التراجع عنها، بدعوى الخصوصية الثقافية والعرفية، أو المساس بالسيادة الوطنية. والدعوة إلى ضرورة خلق آلية مركزية عليا في ميدان حقوق الإنسان تضمن إعمال معايير واحدة لهذه الحقوق، وعدم التعامل مع أوضاع حقوق الإنسان بانتقائية»[109].

والخلاصة أن إشكالية التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان كانت – ومازالت – إشكالية قائمة، على الرغم من الجهود المختلفة التي بذلت – ومازالت - منذ القرن التاسع عشر على مستوى الفقه الدولي، والمؤتمرات الدولية، واجتهادات القضاء الدولي والوطني، فضلا عن الممارسات الدولية المتوترة التي اختبرت من خلالها قواعد هذا القانون، فإن مبدأ التدخل لم يكتمل صرحه بعد، وكثير من جوانبه لايزال في حاجة إلى مزيد من الدراسات والبحث[110]. حيث يعتبر من أكثر الموضوعات إثارة للجدل في فقه القانون الدولي العام، وكذلك في مواقف الدول، كما أن وضع تعريف قانوني وسياسي للتدخل الدولي الإنساني ليس بالأمر اليسير، بسبب تباين آراء الفقهاء بشأنه – كما اتضح سابقا – حيث يكتنفه الغموض وعدم الدقة، ومما زاد من هذا الغموض، تضارب المواقف والآراء بشأن مشروعيته القانونية. فضلا عن ذلك تكييف موقف القانون الدولي العام إزاء مسألة مشروعية هذا التدخل، وينطلق كلا الاتجاهين (المؤيد والمعارض) من إطار مرجعي واحد هو ميثاق الأمم المتحدة[111].

إضافة إلى ما يثيره التدخل الدولي الإنساني من إشكاليات قانونية تعد في مُجملها انحرافا عن القاعدة الأصلية والمتمثلة في عدم الجواز بالتدخل، هناك إشكالية سياسية تتمثل في استخدام هذا المبدأ وتطبيقه بمعايير مزدوجة عند التعامل مع قضايا حقوق الإنسان، والأمثلة على ذلك كثيرة،

نشير إلى مثال واحد على هذه الازدواجية والانتقائية في التعامل مع قضايا حقوق الإنسان من وجود انتهاكات لحقوق قومية واحدة (وهي الكردية) في دولتين متجاورتين، إحداهما العراق، والأخرى هي تركيا، فتم التدخل في العراق لمواجهة انتهاكات حقوق الأكراد، ولم يحدث شيء نحو هذه الانتهاكات في تركيا. ومثال آخر تجاهل النظام الدولي انتهاكات حقوق الإنسان في دول معينة كإسرائيل مثلا، واتخذ إجراءات فعالة في دول أخرى كالصومال مثلا [112]، فمعايير هذا التدخل مازالت تثير كثيرا من الجدل، وقد استند في مرحلة ما بعد الحرب الباردة على دعامتين أساسيتين: الأولى[113] هي التسييس الذي مورس من قبل الدول الكبرى، والأمثلة على ذلك كثيرة. والدعامة الثانية هي الانتقائية التي مورست من قبل الأمم المتحدة، فقد شهدت مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وفق بعض الدراسات، أكثر من خمسين حربا داخلية، حتى تاريخه[114]، وعند البعض شهد العالم نحو 82 صراعا مسلحا كان بينها 79 صراعا مسلحا داخليا، خلال الفترة من 1989م إلى 1992م[115]، لم تتدخل الأمم المتحدة إلا في حالات معدودة منها، والسبب يعود في ذلك لهيمنة الدول الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، على المنظمة الأممية، لتغدو أداة توظفها هذه الدول على النحو الذي يحقق مصالحها.

وعليه فإن المبدأ مازال إشكالية قائمة تثار حولها العديد من التساؤلات والتي يمكن إيجازها في التالي:

من له الحق في التدخل، هل الدول فرادى أو جماعات، أم هي المنظمات الدولية الإقليمية والعالمية، أم هي الأمم المتحدة بمفردها؟ وهل يمارس هذا الحق بموافقة الدولة المعنية، أم يتجاوز سيادتها استنادا إلى الاعتبارات الإنسانية نفسها تحت الفصل السابع من الميثاق (الإجراءات القمعية)؟ وهل يعد هذا التدخل استثناء مقبولا من قاعدة عدم جواز التهديد باستخدام القوة، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول؟

وهل تنسحب ممارسة هذا الحق إلى أطراف دولية معنية لقدرتها على القيام بالتدخل، فتلجأ إلى مبادرات منفردة تحت مظلة الأمم المتحدة، من دون أن يعكس ذلك إجماعا دوليا حقيقيا؟ وما الضمانات التي تكفل القدر المطلوب من الحيدة السياسية في مثل هذا التدخل الإنساني؟ وإلى أي مدى تتيح هذه الوسيلة التي تمارس باسم الجماعة الدولية بعدد محدود من الدول ذات الثقل التدخل في الشؤون الداخلية للدول الضعيفة انطلاقا من سياسات وتحقيقا لأهداف تتعدى النواحي الإنسانية؟ وما طبيعة الصعوبات العملية بالنسبة إلى صلاحيات وسلطة توجيه قوات الأمم المتحدة؟[116].

كما أن الجدل مازال يدور حول جملة إشكاليات فرعية تتعلق بقياس فعل التدخل ونطاقه، ومجالاته، وحدوده، ووسائله وأساليبه. مرد ذلك في الحقيقة إلى إشكالية مؤداها: متى يكون التدخل إنسانيا، ومتى لا يكون كذلك؟ بعبارة أخرى متى يكون مشروعا ومتى يكون غير ذلك؟ وما هو النطاق الذي ينبغي أن يتم داخله هذا التدخل ولا يتجاوزه، وما المجالات التي يتحرك في نطاقها التدخل الإنساني؟[117]. ومن ناحيه أخرى، ما الذي يعد انتهاكا لحق بعينه من حقوق الإنسان؟ وما الذي

لا يعتبر انتهاكا لذلك الحق نفسه؟ وما الكيفية التي ينبغي بها مواجهة انتهاكات حقوق الإنسان؟ وهل تكون الآليات واحدة للتصدي لانتهاكات حقوق الإنسان السياسية والمدنية والاقتصادية، أم آليات مختلفة ينبغي إيجادها لمواجهة الانتهاكات المختلفة؟ ثم هل توجد درجات معينة لانتهاكات حقوق الإنسان تستدعي قبول التدخل الدولي؟ أم أن مبدأ التدخل الدولي لحماية حقوق الإنسان ينبغي أن يقتصر على حالات محدودة دون غيرها؟[118].

كل هذه الأسئلة وغيرها الكثير، والتي لا يمكن في الواقع إيجاد إجابة واحدة لها، جعل من قضية التدخل الإنساني واحدة من القضايا الأكثر تعقيدا في العلاقات الدولية المعاصرة، ومن الصعب الوصول إلى إجابات متكاملة بشأنها. ومن ناحية ثانية أصبح «الإسراف والإبهام في استخدام عبارة إنساني يؤدي إلى مفارقات عجيبة: إنسانية دولية، إنسانية حربية، غارة إنسانية... إلخ. إذن كل ما يطلق عليه إنساني هو بالضرورة صدر عن طيبة متناهية، حتى أصبح الـ «الإنساني» وسيلة ملتوية للعمليات السياسية - الديبلوماسية - الحربية، وهو ما جعل الكاتب الفرنسي روني برومان يعبر عن ذلك في مقال له نشر في صحيفة الليبراسيون بعنوان «إنساني أو التسمية الحديثة للنذالة»، وكانت النتيجة من كل ذلك أن أصبح سوء استخدام تلك الصفة (إنساني) في الصالح والطالح يؤدي حتما إلى انعدام تام للمعنى - أو بالأحرى إلى معنى مضاد - في حين كان يجب عليه أن يخلق معنى»[119].

لكن وبعيدا عن كل هذا الجدل فإن الممارسات الفعلية على المستوى التطبيقي تظهر بوضوح قيام الدول الكبرى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية - بشرعية دولية أو من دونها - بالتدخل في الشؤون الداخلية لكثير من الدول انطلاقا من سياسات متباينة، وتحقيقا لأهداف ومصالح سياسية واقتصادية تتعدى النواحي الإنسانية؛ فتاريخ السياسة الخارجية الأمريكية في دعم الأنظمة القمعية والسكوت عنها وإثارتها قضايا حقوق الإنسان بالنسبة إلى الدول التي تناهض سياستها معروف، ولها سجلها الطويل منذ عدة عقود وحتى الآن، فهي مواقف وقرارات تحكمها المصالح وليس المبادئ، وهذا هو شأن الدول الكبرى دائما وعلى مر التاريخ[120].

الهوامش

1 د. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1426هـ/ 2005م، ص253.

2 عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1417هـ/ 1997م، ص30.

3 جمال منصر، التدخل العسكري الإنساني في ظل الأحادية القطبية .. دراسة في المفهوم والظاهرة، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، الجزائر: جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 1431هـ/ 1432هـ - 2010م/ 2011م، ص87.

4 د. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص253.

5 Rakiya Omaar and Alex de waal , ' Somalia operation Restore Hope: Apreliminary Assesment ", African Rights , (London: May 1993), p 45.

6 يُنظر: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، صب.

7 Peter Hilpold, Humanitarian Intervention: Is There a Need for a Legal Reappraisal? EJIL(2001),Vol. 12, No. 3,p.443.

8 يُراجع: أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، الأردن، عمان، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، قسم العلوم السياسية، 2014م، ص39 و40. وفرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم الدراسات السياسية، 2003م، ص55.

9 يُراجع: راضي ربيع، التدخل الدولي الإنساني المسلح، رسالة ماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية، الجزائر: جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، 20011م - 2012م، ص26.

10 يُراجع: السفير الدكتور إبراهيم سلامة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وموقف مصر منه، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، القاهرة، وزارة الخارجية، مشروع دعم القدرات في مجال حقوق الإنسان بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP، ط4، 2006، ص57.

11 وهو ما يؤكده الناشط السياسي وأستاذ لسانيات الفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي، وأستاذ اللغة الإنجليزية والأدب المقارن وصاحب كتاب الاستشراق المشهور المُنظِّر والأديب الفلسطيني إدوارد سعيد. يُنظر: د. محمد سلمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، تنسيق علمي وإشراف: نادية محمود مصطفى، محمد شوقي عبدالعال، الجزء الثاني، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1431هـ/ 2011م)، ص882.

12 يُنظر: روجيه جارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، تقديم: كامل زهيري، تعريب: عمرو زهيري، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص112.

13 د. ماجدة علي صالح، الرؤية الآسيوية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، تنسيق علمي وإشراف: نادية محمود مصطفى، محمد شوقي عبدالعال، الجزء الأول، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1431هـ/ 2011م)، ص283.

14 الوصف الأول لـ Elfstrom، والثاني لـ Bendeniati. ورد في: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص37.

15 للمزيد حول المفهوم «الضيق» و«الواسع» للتدخل الإنساني والآراء المتعددة حول كل مفهوم يمكن الرجوع إلى: مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، رسالة ماجستير في القانون، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم الدراسات القانونية، 1431هـ/ 2010م)، ص16 - 23. وخالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 425، يوليو 2014م، ص42 - 45. وعبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص2 – 10.

16 يُراجع: أحمد وافي، الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان ومبدأ السيادة، رسالة دكتوراه في القانون الدولي والعلاقات الدولية، الجزائر، جامعة الجزائر الرقم 1، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي والعلاقات الدولية، 2010م/ 2011م، ص190.

17 يمكن النظر في هذا التقسيم، وتعريف كل نوع من هذه الأنواع بالرجوع إلى: د. محمد سالمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص871 و872.

18 للنظر في هذه المظاهر والحالات من التدخل يمكن الرجوع إلى: د. عماد جاد، التدخل الدولي بين الاعتبارات الإنسانية والأبعاد السياسية، القاهرة، مطبوعات مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2000م، ص53 - 130.

19 يُنظر: كينسي هاماساكي، نظرية الأمن الإنساني في القانون الدولي المعاصر، مع إشارة خاصة إلى دور اليابان، رسالة دكتوراه في الحقوق، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي، 1429هـ/ 2008م، ص229.

20 يُنظر تقرير الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة الدكتور بطرس بطرس غالي الصادر عام 1992م المعروف باسم «خطة للسلام»، والمكون من ثلاثين صفحة، وهو تحت عنوان: برنامج للسلم .. الدبلوماسية الوقائية وصنع السلم وحفظ السلم، الأمم المتحدة، الجمعية العامة، الوثائق، الدورة السابعة والأربعون، الوثيقة الرقم 277/ 47/ 1992 /6 /17 ،A، ص2، ص7 - 21، وقد قام الأمين العام بتعريف هذه المفاهيم في هذا التقرير «خطة السلام»، وفي الصفحات المذكورة أعلاه، وتقرير الأمين العام هذا جاء عملا بالبيان الذي اعتمده اجتماع مجلس الأمن يوم 31 يناير 1992م.

21 السفير الدكتور إبراهيم سلامة، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وموقف مصر منه، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص57.

22 يُنظر: موسى سليمان موسى، التدخل الدولي الإنساني ومشروعية التدخل السوري في لبنان، رسالة ماجستير في القانون، الدنمارك، الأكاديمية العربية في الدنمارك، كلية القانون والعلوم السياسية، قسم القانون الدولي، 2007م، ص43، ود. نجوى إبراهيم، دور الأمم المتحدة في تطوير آليات حماية حقوق الإنسان، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 167، يناير 2007م، ص49، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص256، وعبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م - سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص40.

23 يُنظر: موسى سليمان موسى، التدخل الدولي الإنساني ومشروعية التدخل السوري في لبنان، المرجع نفسه، ص44، ود. نجوى إبراهيم، دور الأمم المتحدة في تطوير آليات حماية حقوق الإنسان، المرجع نفسه، ص49، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، المرجع نفسه، ص256، عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م - سبتمبر1996م، المرجع نفسه، ص43.

24 يُنظر: موسى سليمان موسى، التدخل الدولي الإنساني ومشروعية التدخل السوري في لبنان، المرجع نفسه، ص43، ود. نجوى إبراهيم، دور الأمم المتحدة في تطوير آليات حماية حقوق الإنسان، المرجع نفسه، ص49، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، المرجع نفسه، ص255 و256، عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م - سبتمبر1996م، المرجع نفسه، ص37 - 40.

25 مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص102.

26 القرار 2625 (الدورة 25)، إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقا لميثاق الأمم المتحدة A/ RES/ 2625 XXV، الأمم المتحدة، الجمعية العامة، الوثائق الرسمية للجمعية العامة، ص317، وكذا متوافر على موقع المنظمة على الشبكة العالمية للمعلومات، الأمم المتحدة، الجمعية العامة للأمم المتحدة، الوثائق، بوابة وثائق الأمم المتحدة، بحث عن طريق رموز الوثائق، رمز الوثيقة A/ RES/ 2625 XXV، موقع الأمم المتحدة بالشبكة العالمية للمعلومات:

http:/ / www.un.org , Accessed,162015-5-,thetime,3:32pm.

27 عماد الدين عطاالله المحمد، التدخل الإنساني في ضوء مبادئ وأحكام القانون الدولي العام، رسالة دكتوراه في الحقوق، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي العام، 1428هـ/ 2007م، ص299.

28 يُنظر هامش: مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص15.

29 تحديدا جيمس فاوست James Fawcette، ورد في: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م - سبتمبر1996م، المرجع نفسه، ص43.

30 هذه المعاهدة أقرت قيام الدولة ذات السيادة، كما أنها أنهت التدخل بحجة الاختلافات الدينية في أوروبا الغربية، يُراجع: كينسي هاماساكي، نظرية الأمن الإنساني في القانون الدولي المعاصر، مع إشارة خاصة إلى دور اليابان، مرجع سبق ذكره، ص230.

31 لمزيد من التفاصيل والحجج التي يسوقها ويستند عليها هذا الاتجاه الرافض للتدخل الإنساني يمكن الرجوع إلى: د. مخلد إرخيص الطراونة، التدخل الإنساني العسكري لإحلال الأمريكية وأبعاده القانونية والسياسية، مجلة الحقوق، الكويت، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، العدد 4، السنة 33، ديسمبر 2009م، ص388 - 390. وأحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، مرجع سبق ذكره، ص60 و61. وجمال منصر، التدخل العسكري الإنساني في ظل الأحادية القطبية .. دراسة في المفهوم والظاهرة، مرجع سبق ذكره، ص153 - 155، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص272 - 275.

32 أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، المرجع نفسه، ص61.

33 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م - 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص56.

34 جاك دونللي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبارك علي عثمان، مراجعة: أ. د. محمد نور فرحات، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، الطبعة العربية الأولى، 1998م، ص276.

35 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م - 2000م)، المرجع السابق، ص56.

36 يُنظر: أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، مرجع سابق، ص60 و61.

37 جاك دونللي، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص274.

38 بهذه الرؤية فإن الدول تعنيها تحقيق مصالحها الوطنية، وهو ما يعني أن الدولة تتدخل في شؤون الدول الأخرى متى رأت في ذلك تحقيقا لمصالحها، وتحجم عن التدخل إذا لم تُحقِّق مصالحها، ومن ثم يصبح مبدأ عدم التدخل ليس له قيمة في العلاقات بين الدول العظمى، لمزيد من التفاصيل والتحليلات حول نظرية القوة أو النظرية الواقعية في العلاقات الدولية وتقييمها يكمن الرجوع إلى: د. إسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية .. دراسة تحليلية مقارنة، الكويت، جامعة الكويت، ط1، 1403هـ/ 1982م، ص17، ص49 - 102.

39 لمزيد من التفاصيل والحجج التي يسوقها ويستند عليها هذا الاتجاه المؤيد لمشروعية التدخل الإنساني، كما نؤكد - هنا - أن فريقا من هذا الاتجاه وضع بعض الضوابط لمشروعية التدخل، أي له شروطه وقيوده وحدوده وضوابطه. للنظر في هذه النقاط وغيرها يمكن الرجوع إلى: أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، المرجع نفسه، ص62 - 66. جمال منصر، التدخل العسكري الإنساني في ظل الأحادية القطبية .. دراسة في المفهوم والظاهرة، مرجـــع سبق ذكـره، ص150 - 153، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص265 - 272.

40 من تصريح الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في المشروع الذي طرحه على الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الـ 54، ورد في: أحمد وافي، الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان ومبدأ السيادة، مرجع سبق ذكره، ص185.

41 لمزيد من التفاصيل حول مسألة «ربط السيادة بمفهوم السلم والأمن الدوليين»، يُراجع: أحمد وافي، الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان ومبدأ السيادة، المرجع نفسه، ص179، وص183 - 187.

42 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م - 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص57.

43 عمر رحال، الدور السياسي للأمم المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد، فلسطين، رام الله، مركز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية (شمس)، ط1، 2007، ص51.

44 يُنظر تقرير الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة الدكتور بطرس بطرس غالي الصادر في العام 1992م، المعروف باسم «خطة للسلام»، وهو تحت عنوان: برنامج للسلم الدبلوماسية الوقائية وصنع السلم وحفظ السلم، مرجع سبق ذكره، ص6، ود. بطرس بطرس غالي نحو دور أقوى للأمم المتحدة، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد111، يناير 1993م، ص11.

45 تُراجع نظرية السيادة القومية في علاقتها بظاهرة الصراع والحرب، بالرجوع إلى: د. إسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية .. دراسة تحليلية مقارنة، مرجع سبق ذكره، ص241.

46 د. بطرس بطرس غالي، حقوق الإنسان بين الأمريكية والتنمية، مجلة السياسة الدولية، القاهرة: مؤسسة الأهرام، العدد114، أكتوبر 1993م، ص145.

47 مروة حامد البدري محمد، التدخل الإنساني ومبدأ سيادة الدولة فيما بعد الحرب الباردة .. دراسة حالة للتدخل الدولي في البلقان 1992م - 1999م، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، (القاهرة، حلوان، جامعة حلوان، كلية التجارة وإدارة الأعمال، قسم العلوم السياسية، 1425هـ/ 2005م)، ص50.

48 موساوي آمال، أسس التدخل الإنساني في القانون الدولي، مجلة العلوم الإنسانية، دورية علمية محكمة، الجزائر، جامعة محمد خضير بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الثالث والعشرون، نوفمبر 2011م، ص126.

49 ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، مرجع سبق ذكره، ص5.

50 ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، المرجع نفسه، ص22.

51 ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، المرجع نفسه، ص22.

52 ورد في: أحمد والي، الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان ومبدأ السيادة، مرجع سبق ذكره، ص100.

53 ورد في: د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، القاهرة، دار العربي للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص36.

54 ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، المرجع السابق، ص20.

55 ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، المرجع نفسه، ص5.

56 موساوي آمال، التدخل الدولي لأسباب إنسانية في القانون الدولي المعاصر، رسالة دكتوراه في القانون، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، تخصص قانون دولي وعلاقات دولية، 2011م/ 2012م، ص128 و129.

57 يُنظر: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص63 و64، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص269 و270.

58 يُنظر: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، المرجع نفسه، ص63، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، المرجع نفسه، ص270.

59 خالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص47.

60 يُنظر: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، المرجع السابق، ص34، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص260.

61 د. باسيل يوسف باسيل، سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان، سلسلة دراسات إستراتيجية، أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، العدد 49، 2001م، ص108 و109.

62 يُنظر: أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، مرجع سبق ذكره، ص62، ود. محمد سالمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص863.

63 للمزيد حول هذا الاتجاه ورأي الفقهاء والمهتمين حوله، والذي يمكن وصفه بالاتجاه التوفيقي التجديدي يمكن الرجوع إلى: أحمد عبدالجليل خليل، التدخل العسكري الإنساني بين الشرعية القانونية والمشروعية السياسية (كوسوفو أنموذجا)، المرجع نفسه، ص66 - 68، ود. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان .. دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سبق ذكره، ص275 - 278.

64 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص57.

65 يُنظر: مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص86.

66 يُنظر: كمال سعيدة، حقوق الإنسان في ظل التدخل الأمريكي في العراق، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، الجزائر، قسنطينة، جامعة الإخوة منتوري، كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية، 2008م/ 2009م، ص51، وخالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص42.

67 يُراجع: كمال سعيدة، حقوق الإنسان في ظل التدخل الأمريكي في العراق، المرجع نفسه، ص52، ومفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص102 و103، وخالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص42.

68 كمال سعيدة، حقوق الإنسان في ظل التدخل الأمريكي في العراق، المرجع نفسه، ص52.

69 د. بطرس بطرس غالي، نحو دور أقوى للأمم المتحدة، مجلة السياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص11.

70 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص99.

71 وائل محمود فخري غريب إبراهيم، مبدأ عدم التدخل في الحروب الأهلية، رسالة دكتوراه في الحقوق، المنوفية، جامعة المنوفية، كلية الحقوق، قسم القانون الدولي، 1433هـ/ 2012م، ص17، وجمال منصر، التدخل العسكري الإنساني في ظل الأحادية القطبية .. دراسة في المفهوم والظاهرة، مرجع سبق ذكره، ص145.

72 للنظر في هذه النظريات والمتغيرات الجديدة في دراسة العلاقات الدولية يمكن الرجوع إلى: د. قدري محمود إسماعيل، الاتجاه الإنساني في دراسة العلاقات الدولية، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، الأسكندرية، جامعة الأسكندرية، كلية التجارة، العدد الثاني، المجلد السابع والثلاثون، سبتمبر 2000م.

73 د. بطرس بطرس غالي، حقوق الإنسان بين الأمريكية والتنمية، مجلة السياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص145.

74 د. بطرس بطرس غالي، حقوق الإنسان بين الأمريكية والتنمية، مجلة السياسة الدولية، المرجع نفسه، ص145.

75 أ. فؤاد خوالدية، التدخل الإنساني وتأثيره على السيادة الوطنية، في: مجموعة مؤلفين، أعمال الملتقى الوطني الثالث، مبدأ السيادة في ظل النظام الدولي الجديد، الجزائر، جامعة الدكتور يحيى فارس بالمدية، كلية الحقوق، يومي 12 و13 مايو 2010م، ص8.

76 عبدالرحمن عبدالعال، مفهوم التدخل الإنساني وإشكالياته، مجلة الأهرام الرقمي، الشبكة العالمية للمعلومات:
http: / / digital.ahram.org.eg/ articles.aspx?Serial=96314&eid=289, Accessed ,20-5-2016,,thetime,1:58am.

77 مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص98 و99.

78 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص58 و59.

79 د. نجوى إبراهيم، دور الأمم المتحدة في تطوير آليات حماية حقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص51.

80 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص9، ص215.

81 د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية النظرية والواقع، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص349، وعلياء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (1990 - 2004م)، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية، أسيوط، جامعة أسيوط، كلية التجارة، قسم العلوم السياسية والإدارة العامة، 1429هـ/ 2008م، ص84، وخالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص51.

82 علياء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (1990م-2004م)، المرجع نفسه، ص162.

83 علما بأن هذا القرار لم يتضمن أي تفويض لهذه الدول من طرف مجلس الأمن باستخدام القوة في شمال العراق أو في جنوبه. للمزيد يمكن الرجوع إلى: خالد حساني، بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الإنساني، المرجع نفسه، ص51 و52.

84 د. محمد سالمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص880.

85 لمزيد من التفاصيل حول هذه النظرية يُراجع: د. سيد أبو ضيف أحمد، إمبراطورية تتداعى .. مستقبل الهيمنة الأمريكية والنظام الدولي، القاهرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، د. ط، 2009م، ص66 – 71.

86 د. سيد أبو ضيف أحمد، إمبراطورية تتداعى .. مستقبل الهيمنة الأمريكية والنظام الدولي، المرجع نفسه، ص85.

87 د. عبير بسيوني عرفة على رضوان، السياسة الخارجية الأمريكية في القرن الحادي والعشرين، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 2011م، ص37 – 43.

88 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، 59.

89 مفتاح محمد مفتاح سيف النصر، التدخل الأجنبي عبر المنظمات الدولية بين حقوق الإنسان وسيادة الدولة .. دراسة تطبيقية لتدخل المنظمات الدولية لحماية حقوق الإنسان في دارفور، مرجع سبق ذكره، ص98.

90 أماني محمود فهمي، حقوق الإنسان في علاقات الشرق والغرب، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 96، أبريل 1989م، ص82 و83.

91 يُنظر: د. محمد سالمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص883، ومحسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص93.

92 للمزيد حول أحداث الميدان السماوي 1989م والموقف الصيني، وكذا موقف الإدارة الأمريكية من هذه الأحداث يمكن الرجوع إلى: علياء أحمد فرغلي مصطفى، توظيف حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة ما بعد الحرب الباردة (1990م - 2004 م)، مرجع سبق ذكره، ص155 - 161.

93 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص221 و222.

94 يُنظر: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية .. النظرية والواقع، مرجع سبق ذكره، ص350.

95 د. ماجدة علي صالح، الرؤية الآسيوية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص283، ص291.

96 وفقا للإحصاء السكاني للعام 2001م، يشكل الروس 58 % من إجمالي مليوني مقيم في القرم، في سيفاستبول التي تضم قاعدة أسطول البحر الأسود الروسي، مثل الروس 70 % من سكان المدينة البالغ عددهم 340 ألف نسمة، في حين شكل الأوكرانيون 24 %، والتتريون القرميون 12 %. يُنظر: أميرة الباجوري، التدخل الروسي في أوكرانيا .. أولى خطوات انضمام القرم لموسكو تبعات على اقتصاد البلاد، صحيفة صدى البلد، الأحد 1 مارس 2015م، موقع الصحيفة بالشبكة العالمية للمعلومات:
Accessed,18-5-2015,thetime,5:45pm. http: / / www1.el-balad.com/ 1413745.

97 عبدالباري عطوان، أمريكا تقول إن التدخل العسكري الروسي في القرم غير قانوني وغير شرعي .. جميل وماذا عن تدخلها في العراق وأفغانستان، صحيفة رأي اليوم (عربية مستقلة)، موقع الصحيفة بالشبكة العالمية للمعلومات:

http:/ / www.raialyoum.com/ ?p=58861, Accessed,182015-5-,thetime,5:56pm.

98 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص59.

99 يُنظر: د. محمد سلمان طايع، حقوق الإنسان في السياسة الخارجية الأمريكية بين المعلن والمسكوت عنه والمعمول به، في: مجموعة مؤلفين، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق .. قراءة جديدة، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص883. ومحسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص93.

100 Ian Brownlie, Principles of Public International Law,(Six Edition), Oxford University Press, 2003.p. 712.

101 يُنظر: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص31.

102 يُنظر: د. عبدالعظيم محمود حنفي، التدخل الإنساني في الإسلام، جريدة المطرقة، مصرية إلكترونية (جريدة شاملة ليست من المعارضة وليست مع الموافقة)، موقع الجريدة على الشبكة العالمية للمعلومات:

http:/ / www.almatraqa.com/ oldsite/ showentry.php?toicid=1858, Accessed,12015-6-,thetime,5:24pm

103 لمزيد من التفاصيل حول مبدأ التدخل في الفكر الإسلامي يمكن الرجوع إلى: عبير بسيوني عرفة رضوان، التدخل الخارجي في الصراعات الداخلية .. حالة التدخل في العراق، مارس 1991م – سبتمبر1996م، مرجع سبق ذكره، ص31 - 33.

104 د. منصور الجمري، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان .. جلسات عاصفة واختلاف الآراء بين الشمال والجنوب، صحيفة الوسط البحرينية، يومية – سياسية – مستقلة، مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، موقع الصحيفة بالشبكة العالمية للمعلومات:

http:/ / www.alwasatnews.com/ 1/ news/ read/ 718749/ 1.html , Accessed,192015-5-,thetime,12:30am

105 د. حسني أمين، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان .. قراءة أولية في الوثائق الأساسية، في: حقوق الإنسان الثقافة العربية والنظام العالمي، تحرير مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، دراسات مختارة، القاهرة، مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، د. ط، 1993م، ص267.

106 د. منصور الجمري، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان جلسات عاصفة واختلاف الآراء بين الشمال والجنوب، صحيفة الوسط البحرينية، يومية – سياسية – مستقلة، مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، موقع الصحيفة بالشبكة العالمية للمعلومات.

http:/ / www.alwasatnews.com/ 1/ news/ read/ 718749/ 1.html, Accessed,192015-5-,thetime,12:35am

107 د. محمد نعمان جلال، مصر العروبة والإسلام وحقوق الإنسان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الخاصة، د. ط، 1999م، ص26.

108 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص61.

109 فرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، المرجع نفسه، ص61.

110 أ. فؤاد خوالدية، التدخل الإنساني وتأثيره على السيادة الوطنية، في: مجموعة مؤلفين (أعمال الملتقى الوطني الثالث)، مبدأ السيادة في ظل النظام الدولي الجديد، الجزائر، جامعة الدكتور يحيى فارس بالمدية، كلية الحقوق، يومي 12 و13 مايو 2010م، ص8.

111 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص11 – 33.

112 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، المرجع نفسه، ص88 و89.

113 د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، المرجع نفسه، ص277 و278.

114 تاريخ نشر هذه الدراسة وطبعتها الأولى سنة 2011م، كما جاء في البيانات المدونة عليها، وهي دراسة: د. معمر فيصل خولي، الأمم المتحدة والتدخل الدولي الإنساني، المرجع نفسه، ص277.

115 مسعد عبدالرحمن زيدان قاسم، تدخل الأمم المتحدة في النزاعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي، مرجع سبق ذكره، ص262.

116 يُنظر: محسن عوض، حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية وبين حق التدخل وحقوق السيادة، في: محسن عوض (محرر)، حقوق الإنسان والإعلام، مرجع سبق ذكره، ص93، وفرج محمد نصر لامة، حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربية (1945م – 2000م)، مرجع سبق ذكره، ص63.

117 أ. فؤاد خوالدية، التدخل الإنساني وتأثيره على السيادة الوطنية، في: مجموعة مؤلفين (أعمال الملتقى الوطني الثالث)، مرجع سبق ذكره، ص8.

118 منار الشوربجي، حقوق الإنسان: دعوة للخوض في التفاصيل، مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مؤسسة الأهرام، العدد 117، يوليو 1994م، ص74.

119 يُنظر: عبداللطيف بن عبدالله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، رسالة ماجستير في العدالة الجنائية، الرياض، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، قسم العدالة الجنائية، تخصص التشريع الجنائي الإسلامي، 1430هـ/ 2009م، ص284 و285.

120 د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية النظرية والواقع، مرجع سبق ذكره، ص354 و355.

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	الإيميل
كشف بأسماء وأرقام وكلاء التوزيع - أولاً: التوزيع المحلي - دولة الكويت					
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 /2/1/24826820	00965 /24826823	im_grp50@yahoo.com
ثانياً: التوزيع الخارجي					
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966 /14419933 – 14418972	00966 /12121766 – 1212774	bander.shareef@saudidistribution.com babiker.khalil@saudidistribution.com
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	00973 /17617733 – 36616168	00973 /17617744	cir@alayam.com rudainaa.ahmed@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 /3/2/43916501	00971 /43918354 – 43918019	eppdc@emirates.net.ae info@eppdco.com essam.ali@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	00968 /24492936 – 24496748 – 24491399	00968 /24493200	alattadist@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	00974 /44621942 – 44622182	00974 /44621800	thaqafadist@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 /5/4/3/2/1/25782700 00202 /25806400	00202 /25782540	ahmed_isaac2008@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 /5/1666314	00961 /1653259 00961 /1653260	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	00216 /71322499	00216 /71323004	sotupress@sotup.com.tn
10	المغرب	الشركة العربية الأفريقية	00212 /522249200	00212 /522249214	s.wardi@sapress.ma
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	00962 /6535885 – 797204095	00962 /65337733	alshafiei.ankousha@aramex.com basem.abuhameds@aramex.com
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	00970 /22980800	00970 /22964133	wael.kassess@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	00967 /1240883	00967 /1240883	alkaidpd@yahoo.com
14	السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	002491 /83242702	002491 /83242703	daralryan_cup22@hotmail.com daralryan_12@hotmail.com

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون		المسرح العالم	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولا
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12		20	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8		10	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36	24	
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24	12	
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48		100
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36		50
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36		50
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24		25

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:

العنوان:

اسم المطبوعة: **مدة الاشتراك:**

المبلغ المرسل: **نقدا / شيك رقم:**

التوقيع: **التاريخ: / / 20م**

العدد 169

2016

العدد: 169 (يوليو - سبتمبر 2016)

عاصمة الثقافة الإسلامية 2016

Kuwait Capital of Islamic Culture 2016

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

www.nccal.gov.kw المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - منظمة حكومية @NCCAL_kw

YouTube nccalkw kw_nccal press_nccal@nccal.gov.kw